altri titoli della collana etichetta nera

Giampietro N. Berti
Un'idea esagerata di libertà

Alex Comfort
Potere e delinquenza

William Godwin
L'eutanasia dello Stato

Paul Goodman
Individuo e comunità

Pëtr Kropotkin
Scienza e anarchia

Erich Mühsam
Dal cabaret alle barricate

Camille Pissarro
Mio caro Lucien

Pierre-Joseph Proudhon
Critica della proprietà e dello Stato

Elisée Reclus
Natura e società

Robert Paul Wolff
In difesa dell'anarchia

Colin Ward
Anarchia come organizzazione

Michail Bakunin

La libertà degli uguali

a cura di Giampietro N. Berti

elèuthera

Indice

Introduzione

Il nucleo più profondo del pensiero bakuniniano coincide con il nucleo più profondo del pensiero anarchico, secondo cui la libertà è la cifra dell'emancipazione dell'uomo e il fine supremo della storia. Poiché in sé costituisce un tema infinito, essa conferma l'infinito e l'indefinito procedere della storia, così da non darsi mai quale finalità teleologica, ma quale essenza umana*: la storia in sé e per sé non ha un fine prestabilito perché quest'ultimo viene imposto dalla volontà degli uomini. Dire libertà significa dire umanità, nel senso che* l'una definisce l'altra. *La necessità della libertà coincide con la necessità dell'umanità perché un'umanità non libera non è veramente tale. Solo ciò che è umano può essere libero e un'umanità libera si auto-riconosce come umana* appunto perché ha scelto di essere libera. *L'uomo è tale in quanto, a differenza di ogni altro essere vivente, ha conquistato la nozione di libertà ponendola quale condizione primaria della sua identità ontologica. Ma la libertà non è solo umana in senso antropologico, lo è ancor più in senso sociale. Non si è liberi se tutti gli altri non lo sono, nel senso che l'universalizzazione collettiva della libertà* è la stessa libertà individuale ampliata alla sua infinità. *L'universalizzazione della libertà* rappresenta la forma sociale dell'essenza umana*: se-*

condo Bakunin, infatti, la vera libertà individuale non può non farsi, immediatamente, *libertà generale. Ecco dunque il fondamento «oggettivo» della libertà, nel senso che, delle varie possibilità date all'umano di essere quello che vuole essere, solo la libertà contiene fino in fondo la cifra fondativa di se stessa perché niente le è più universale.* L'universalità della libertà consiste nel non essere preventivamente fondata *e dunque, proprio per questo,* nell'essere scelta all'infinito*, cioè nell'essere umana e dunque nell'essere subito sociale, dato che la sua essenza non può darsi che nella forma collettiva. L'impossibilità di fondare* a priori *la libertà è la condizione della sua unica e possibile fondazione perché niente può essere più vero dell'umano e niente può dare più umanità all'umano che la sua forma sociale, la sua essenza di libertà, appunto, ampliata all'infinito.*

Dal concetto di libertà intesa come grado storico di evoluzione umana (il livello di libertà stabilisce il livello di umanità), è possibile ricavare il paradigma anarchico della critica del contrattualismo, cioè la negazione radicale dell'idea di una mitica e originaria libertà naturale esistente prima della costituzione della società. Questa teoria, che attraversa tutta la scienza politologica moderna, da Rousseau a Kant, è per Bakunin eminentemente falsa dato che in ogni epoca l'uomo deve ricercare la libertà non all'inizio, ma al termine della storia. L'uomo isolato infatti non può avere coscienza della libertà, dal momento che per essere libero deve essere riconosciuto, considerato e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini. La teoria del contrattualismo sanziona la valenza negativa della libertà *perché, affermando che gli uomini godono di una libertà assoluta solo in isolamento,* in stato di natura – *e che pertanto la loro originaria costituzione è antisociale –, induce a propendere per una concezione limitativa della libertà stessa. Per acquisire la pace sociale, gli individui isolati stipulano un contratto in base al quale abbandonano alcune libertà per assicurarsene altre. L'esito, inevitabile, è che la libertà di ogni essere umano avrà come solo limite la libertà di tutti gli altri esseri umani. Si tratta, dunque, di una libertà invocata per limitazione (la mia libertà finisce dove comincia la tua), che conduce a negare alla radice il concetto fondamentale che vuole la libertà stessa indivisibile, nel senso che non si può toglierne una parte senza ucciderla tutta. Così questa teo-*

ria, apparentemente giusta, contiene in nuce *il dispotismo perché presuppone una società governata da leggi e decreti e non da spontanei costumi e abitudini.*

Come si vede, il senso anarchico profondo della libertà bakuniniana, delle sue plurime articolazioni e delineazioni, siano esse individuali o collettive, è dato dal superamento del rapporto tra questa e l'etica. La libertà non esiste quale ambito derivato perché imposto dalla morale, i cui dettami decidono lo scarto tra il bene e il male, il lecito e l'illecito. La libertà ha la sua autonomia ontologica precedente alla morale. Essendo creatrice dell'ordine umano, per cui l'ordine sociale dev'essere il risultato del più grande sviluppo di tutte le libertà collettive e individuali, ne consegue, inevitabilmente, che solo la libertà può stabilire ciò che è morale e ciò che non lo è. La morale, infatti, non ha altra origine, altro stimolo, altra causa, altro fine che la libertà; anzi essa stessa non è altro che la libertà; pertanto tutto ciò che attiene alla libertà è morale, tutto ciò che prescinde da essa non lo è, anche se, va precisato, è proprio la libertà a non poter andare contro se stessa. *Si giunge infatti a contemplare la morte della libertà attraverso la sua* «liberalità»*, quando si afferma di voler estendere la libertà anche ai nemici della libertà (libertà assoluta di associazione, non escluse quelle che avranno come scopo la distruzione della libertà individuale e pubblica). Il paradosso della libertà che uccide la libertà è da Bakunin risolto attraverso l'identificazione della libertà con l'etica. Si tratta della sincronicità del rapporto tra mezzi e fini e dunque del superamento del dualismo machiavellico tra etica e politica. L'anarchico russo salda queste due polarità proprio attraverso quell'unica connessione che a suo giudizio le può fondere: la libertà, appunto. Egli specifica, infatti, che la libertà non può e non deve difendersi che per mezzo della libertà ed è un pericoloso controsenso volerla pregiudicare con lo specioso pretesto di proteggerla, per cui è solo correndo questo rischio mortale che la libertà può vivere. Il rapporto tra mezzi e fini, e la conseguente idea secondo la quale la politica non può essere scissa dall'etica, costituisce un punto fondamentale della riflessione bakuniniana sulla lotta rivoluzionaria.*

Per Bakunin la libertà è data dal pieno sviluppo di tutte le possibilità materiali, intellettuali e morali che si trovano allo stato di facoltà latenti

in ciascuno. Così nel rapporto uomo-natura, uomo-società – rapporto che stabilisce la pre-esistenza naturale *della società (non si può parlare dell'uomo senza parlare della società, non si può parlare della società senza parlare dell'uomo) – egli immette l'altra dimensione fondamentale della libertà, quella che la vede in relazione con la necessità. Il rapporto necessità-libertà è prima di tutto un rapporto generale presente in ogni dimensione socio-storica particolare. Precisamente, esso sancisce il livello reale, e dunque possibile, della libertà proprio partendo dalla necessità. In questo senso la libertà assume la sua valenza attiva, identificandosi inevitabilmente con la volontà. Per Bakunin la volontà umana intenta ad attivare la libertà si fonda sulla consapevolezza scientifica di tutto ciò che va sotto il segno della necessità e causalità in qualsiasi modo queste si manifestino: dalla natura alla storia senza soluzione di continuità. Se si vuole esercitare una reale e autonoma volontà occorre spiegare ed esaudire tutti i loro imperativi categorici. Si domanda Bakunin: la libertà dell'uomo consiste forse nella ribellione contro tutte le leggi? No, se si tratta di leggi naturali, economiche, sociali, leggi non imposte autoritariamente, ma inerenti alle cose, ai rapporti, alle situazioni delle quali esprimono il naturale sviluppo.*

La soggettività bakuniniana non esprime dunque un puro volontarismo perché si basa sull'approfondimento scientifico-filosofico del nesso interdipendente fra necessità e libertà. Bakunin infatti fonda la soggettività dell'azione nella consapevolezza della necessità, per arrivare, attraverso questa, alla libertà. Egli, in altri termini, pensa a una volontà che sia in grado di leggere e di interpretare tutti gli spazi della possibilità, cioè tutta quella libertà di movimento che deriva proprio dalla continua obbedienza ai nessi oggettivi della necessità. Di qui la sua successiva puntualizzazione che vuol distinguere l'ambito oggettivo della scienza, volta a indagare i limiti imposti dalla necessità, da quello soggettivo della rivoluzione, tutto teso a ricercare i presupposti costitutivi del socialismo. Per Bakunin, infatti, se è vero che la necessità ci rende consapevoli di tutto quel che non è possibile fare, è solo la libertà che ci dischiude l'orizzonte dell'infinita possibilità progettuale umana, un orizzonte, come egli afferma, dove annegano tutti i fatui schemi accademici e dottrinari dell'idealismo moderno. La soggettività deve essere perciò inevitabilmente fondata nello stesso tempo

sulla libertà come mezzo e sulla libertà come fine. Sulla libertà come mezzo perché quanto più essa risponde alla necessità, tanto maggiore è la sua possibile e realistica dilatazione, secondo le scadenze di un rapporto inversamente proporzionale che non ha approdo. Sulla libertà come fine perché questa consapevolezza scopre che la logica della libertà, proprio perché intrecciata agli infiniti e inesauribili nessi della causalità, si delinea necessariamente come indivisibile. Ora, se il fondamento della soggettività è la libertà intesa come mezzo e come fine, ne consegue la lineare e incontrovertibile conclusione che la società libera non sarà il risultato di una semplice volontà umana, ma di una volontà umana libertaria. *A questo punto risulta evidente che per Bakunin la libertà è l'unica ed effettiva forza rivoluzionaria presente e operante nella storia.*

Di qui il rapporto tra libertà e rivolta quale condizione oggettiva della natura necessitante *della libertà stessa, nel senso che questa, essendo la cifra specifica dell'umanizzazione della società, è anche, per conseguenza, la cifra specifica del grado di civiltà prodotto dall'evoluzione umana. Insomma, l'umanità per essere civile non può che essere libera; anzi, la civiltà è il risultato ultimo di questo incontro sedimentatosi nel corso del tempo. L'uomo, infatti, essere pensante e vivente, per realizzarsi pienamente deve conoscersi. Spinto da questa fatalità, che costituisce la legge fondamentale della vita, egli crea il suo mondo umano, il suo mondo storico, con la scienza e con il lavoro. Il che significa, in altri termini, che la realizzazione di questo compito immenso (l'umanizzazione storico-sociale del mondo) denota la particolare natura dell'uomo che è quella di essere* costretto *a conquistare la sua libertà, non solo in senso intellettuale e morale, ma soprattutto come opera di* emancipazione materiale.

Questa libertà, intesa come esito necessitante dell'umanizzazione, non è una forma di determinismo, ma di conoscenza scientifica: soltanto se l'uomo è consapevole di essere materialisticamente determinato può essere libero. Ecco quindi la ripetuta polemica di Bakunin contro il concetto religioso e idealista di «libero arbitrio» quale espressione dottrinaria di una visione mistificante del reale e, soprattutto, l'affermazione della inevitabile distinzione dell'idea di libertà in due momenti, quello fisico e quello metafisico, perché la scienza della necessità *non può certo supplire alla* vo-

lontà di libertà. *Bakunin precisa a questo proposito che tre elementi fondamentali costituiscono le condizioni essenziali di tutto lo sviluppo umano, collettivo o individuale, nella storia: 1)* l'animalità umana*; 2)* il pensiero*; 3)* la rivolta. *Alla prima corrisponde propriamente l'economia sociale e privata; alla seconda, la scienza; alla terza, la libertà. Qui si vede, in modo molto chiaro, che la libertà non scaturisce dalla conoscenza (*il pensiero*), ma dalla volontà (*la rivolta*). Se la scienza è indispensabile alla libertà per rapportarsi dialetticamente alla necessità, solo la volontà è in grado di proiettare l'uomo verso il suo esito necessitante di umano, la libertà, appunto.*

La libertà infatti, dialettizzata con la necessità, è impossibilitata a uscire dal cerchio del determinato. Per realizzarsi nella sua assoluta natura, essa deve sciogliersi dalle finitudini e autoinvocarsi quale tensione verso l'infinito. L'assoluto della libertà – o meglio l'assolutizzazione della libertà, la libertà assoluta – non può che stare oltre *la determinazione, non però nel senso di un'idealizzazione di questa fuoriuscita, ma nel senso molto problematico di un* assoluto tendere. *Bakunin passa così dalla dialettica necessità-libertà alla dialettica finito-infinito. Nel rapporto tra l'*interiormente *infinito e l'*esteriormente *limitato si svolge la natura duale della libertà quale tragica consapevolezza della finitudine – cioè della morte – e dunque, inevitabilmente, quale tensione* metafisica *di un suo superamento.*

Non occorre dire come qui sia presente il pathos *profondo della cultura romantica che da Hegel a Fichte sfocia nell'anarchico russo quasi senza soluzione di continuità: come la necessità è la condizione della libertà, così la finitudine è la condizione dell'infinità. Tuttavia va subito precisato che questa libertà-infinità non è concepita hegelianamente come idea «in sé e per sé» (per cui se è vero che Bakunin parte da Hegel, va anche detto che alla fine lo abbandona), ma come una perenne tensione umana prodotta proprio dalla finitezza: tendere verso la libertà assoluta non significa infatti dimenticarsi della propria condizione mortale, vagheggiando un'autonomia dello spirito inverante il mondo e la storia.*

A partire dunque dall'accezione duale della libertà, l'anarchico russo precisa i due momenti fondamentali della libertà stessa: il primo consiste

nel suo carattere positivo, cioè nel pieno sviluppo di tutte le facoltà e potenzialità umane, il secondo si svolge quale carattere negativo, che scaturisce nel momento della rivolta *dell'individuo contro ogni autorità divina e umana, collettiva e individuale. La libertà positiva denota lo stato di godimento della libertà, la libertà negativa quello della lotta contro il suo massimo impedimento: il principio di autorità. La rivolta dell'individuo contro ogni autorità divina e umana, collettiva e individuale rimanda infatti proprio al principio di autorità: ogni autorità, infatti, non può altro che significare il* principio di autorità. *Contro di esso, pertanto, non può che ergersi il principio opposto,* il principio rivoluzionario della libertà.

La libertà è rivoluzionaria non quando attacca un'autorità storicamente determinata, nella sua materiale *e* finita *esistenza, ma quando ne demolisce il principio informatore, la cui natura non può che essere metafisico-universale in quanto essa, per l'appunto, è ravvisabile in* ogni *particolare concretezza storica. Il principio informatore, ovvero il concetto sotteso all'esistenza specifica di ogni realtà storicamente data. Ecco perché Bakunin si pone contro i due massimi* archetipi dell'autorità*: l'archetipo divino e quello mondano, ovvero Dio e lo Stato. Essi non sono due entità ideali, ma due principi attivi, reali, sono le colonne sulle quali si regge l'ordine gerarchico che governa il mondo. Perciò solo assaltando il supremo principio metafisico del cielo e della terra diventa possibile demolire ogni sua fenomenologia materiale e dunque avviare la dissoluzione di tutte le organizzazioni e istituzioni religiose, politiche, economiche e sociali attualmente esistenti.*

*Si apre in tal modo il problema decisivo della secolarizzazione. L'antiteismo sembra infatti implicare il trasferimento dell'assoluto dal cielo alla terra e dunque l'*indiarsi *dell'uomo, la sua divinizzazione. L'uomo nega Dio diventando a sua volta Dio, per cui il prometeismo tende a risolversi in delirio di onnipotenza. L'uomo non ha più limiti, egli può autorizzarsi qualsiasi cosa. È inutile sottolineare le valenze nichilistiche di questo processo che attraversa, quasi senza soluzione di continuità, tutto l'ateismo ottocentesco, da Comte a Marx, da Marx a Nietzsche. Ma, viene da chiedersi, ciò vale anche per Bakunin? Bakunin sembra essere consapevole di queste implicazioni assolutizzanti quando cerca di rovesciare tale*

obiezione di fondo, dimostrando che la divinizzazione dell'umano è, invece, del tutto consequenziale alla fede dei credenti, mentre, contemporaneamente, l'ateismo postulatorio (la libertà dell'uomo contro la libertà di Dio) non può che sfociare nell'umanizzazione imperfetta e dunque nell'esatto opposto di ogni delirio di onnipotenza. Ciò avviene, però, soltanto se la finitudine dell'uomo è attraversata da quello scambio anarchico di libertà tra gli individui che costituisce l'essenza stessa della società. *La libertà, infatti, scaturisce dall'imperfezione umana, cioè dal bisogno associativo degli individui che si riuniscono appunto perché mortali, finiti, imperfetti. La libertà anarchica – esito ineludibile del disincanto del mondo – non può, di per sé, produrre alcun sogno perfezionistico perché sancisce, all'opposto, il bisogno dell'uomo di associarsi, unica condizione perché la libertà diventi umana. Insomma, l'equazione uomo-società-libertà ci riporta, ancora una volta, alla dialettica tra finito e infinito, attraverso la perfetta incompatibilità antinomica, in termini di libertà, tra l'uomo e la religione. Il che significa che la libertà dell'uomo non può divenire quella di Satana perché la libertà di Satana* è della stessa natura di quella divina: *è, infatti,* infinita, *mentre l'uomo in quanto mortale non può essere infinito. Il delirio di onnipotenza scaturito dall'ateismo ottocentesco (l'uomo che diventa Dio con le sembianze di Satana) non coinvolge l'antiteismo bakuniniano, che si fonda sul presupposto, irrinunciabile, della libertà umana come libertà ontologicamente imperfetta. L'unico attuabile «assoluto» che gli uomini possono edificare in terra consiste nell'infinità uguale degli uomini nella società, e nasce dalla consapevolezza – in questo caso del tutto antinichilistica e antiprometeica – che l'umano è libero solo se è sociale ed è sociale solo se si riconosce come imperfetto: la libertà dell'uomo è contro la libertà di Dio perché rivendica la sua infinita finitudine.*

A questo punto il rapporto tra libertà e rivolta si allarga alla seconda implicazione presente in questo paradigma. Il contrasto tra libertà umana e libertà divina implica l'ulteriore contrapposizione tra libertà sociale e libertà politica, tra società e Stato. L'equazione uomo-società-libertà contiene infatti questa seconda valenza, nel senso che la lotta dell'uomo contro l'ente divino porta per logica conseguenza alla lotta dell'uomo contro

l'entità statale. Lo Stato, infatti, è il secondo archetipo del dominio, la seconda impersonificazione del principio di autorità, l'ulteriore impedimento della libertà umana. E come questa è incompatibile con quella divina, così quella sociale è incompatibile con quella politica: insomma, l'umano è antinomico al divino come il sociale lo è al politico. L'equazione uomo-società-libertà esprime tutta la sua simmetria quando dà corso alla seconda contrapposizione derivante dall'intrinseca relazione tra Dio e lo Stato. Lo schema gerarchico che governa il mondo porta a concludere che ogni autorità temporale o umana discende direttamente dall'autorità spirituale o divina.

E qui Bakunin coglie il passaggio politico e ideologico fondamentale dell'Ottocento: il senso della nascita dello Stato-nazione quale nuovo aspirante tutore dell'umanità. Passaggio che implica, inevitabilmente, la rottura del rapporto con la Chiesa e la nascita di un'etica laico-politica. Lo Stato-nazione, infatti, diventa tale quando riesce a fondare una morale autonoma separata da quella ecclesiale; processo, non occorre dirlo, che affonda le sue radici più profonde fin nel Cinquecento con le teorizzazioni machiavelliane. L'anarchico russo ricorda opportunamente il significato profondo della lezione di Machiavelli: l'autonomia della politica e il sorgere della ragion di Stato come ragione in sé e per sé. Questa ragione, in ultima analisi, è la stessa morale statale elevata, incongruamente, a codice universale. Incongruamente perché, se è vero che lo Stato tende all'universale, è altrettanto vero che la sua esistenza storica non può prescindere dall'essere, in modo del tutto irrimediabile, una realtà parziale. La sua moralità, infatti, è incapace di abbracciare l'intera umanità perché non può che esser riconosciuta soltanto da quegli individui che accettano – volenti o nolenti – il contratto sociale su cui è fondata la stessa vita statale. Chi è fuori da questo patto non viene riconosciuto soggetto etico e giuridico con propri diritti e doveri.

La specificità del rapporto di analogia tra la Chiesa e lo Stato scaturisce da qualcosa di più dell'univoca alienazione presente nella relazione tra l'autentico e l'inautentico (secondo il modulo della sinistra hegeliana). Bakunin ne individua, a questo proposito, il senso anarchico quando denuncia il carattere intrinseco della dominazione statale e di quella chie-

sastica, quello stretto legame che unisce la teologia, «scienza della Chiesa», e la politica, «scienza dello Stato». Esso è dato da un passaggio univoco: come l'uomo diventa un fedele, *allo stesso modo diventa un* suddito. *Ma questa metamorfosi (da uomo a fedele, da uomo a suddito) non è, appunto, una semplice alienazione tra l'umano e l'inumano, ma tra la libertà e la non-libertà. La scelta, in altri termini, è tra tutto ciò che l'individuo* può *essere e il suo univoco* dover essere*: perché, ancora una volta, è la libertà quella che viene sacrificata in base a tale determinazione. Bakunin è poco interessato a definire il destino umano, molto di più, invece, a delineare quello che la libertà può riservare agli umani. La dialettica negativo-positivo non si risolve mai in una sintesi. Insomma, non esiste nell'anarchico russo il mito di un'antropologia (autentico-inautentico), ma sempre quello* indefinito *della libertà. È inutile sottolineare qui la perfetta simmetria con il suo precedente antiteismo quale alternativa all'ateismo: l'ateismo definisce un tipo antropologico, l'antiteismo lo spazio della libertà.*

Questa critica indifferenziata alla forma Stato vuol significare il rifiuto fondamentale del vero Logos *che ne anima la vita: la politica come ragione autoritaria, come ragione separata. In breve, la logica della politica e del potere ha una sua autonomia che travolge ogni intenzione positiva di riforma perché risponde prima di tutto a se stessa. Questa autonomia della politica fa tutt'uno con quella dello Stato e pertanto la lotta della libertà si deve volgere innanzi tutto contro questa esistenza.*

Riassumendo quanto detto sin qui, si può affermare che il pensiero bakuniniano pone il ruolo e il significato della libertà al di là della concezione liberale e di quella marxista. La libertà non viene intesa né come pura forma astratta e astorica, né come mera espressione e conseguenza sovrastrutturale di determinati rapporti di produzione. Bakunin, come abbiamo visto, attribuisce due significati generali e interdipendenti alla libertà. Il primo è un significato di conoscenza scientifica e di prassi politica, nel senso che la libertà è l'unico criterio sia teorico che pratico per decifrare e per distruggere il principio informatore che innerva ogni realtà sociale, economica e politica: il principio di autorità. Il secondo è un significato etico, nel senso che essa è il fine ultimo, mai completamente raggiungibile,

di una perenne tensione umana che costituisce lo scopo stesso della vita presa nella sua interezza. La libertà è dunque un mezzo e un fine. Essa, in altri termini, vive di una propria logica in quanto chiunque si ponga nella prospettiva di ampliarla e di rafforzarla sempre di più, deve necessariamente ampliare e rafforzare sempre di più la libertà stessa. Poiché per l'anarchico russo tutto il progresso dell'umanità consiste nella continua lotta per affrancarsi dal principio di autorità, ne deriva che solo il dispiegarsi dell'intera logica della libertà può distruggere definitivamente la fonte di tutti i mali, che non sta, appunto, in questa o in quella forma di governo, ma nel principio e nel fatto medesimo della sua esistenza.

Ma cosa significa ampliare e rafforzare sempre più la libertà? Significa questo, ovviamente: universalizzare la libertà stessa. E per universalizzarla c'è solo un modo: perseguire l'uguaglianza. *In termini bakuniniani il problema chiave del rapporto tra libertà e uguaglianza non è quindi un rapporto dovuto a una sintesi, ma a una* estensione del primo termine tramutatosi nel secondo. *Di per se stessa, l'uguaglianza non ha una fondazione ontologica pari a quella della libertà: essa è la libertà che si autoriconosce nella sua realizzabilità storico-sociale. L'umanizzazione della società avviene per mezzo della libertà nell'uguaglianza. Infatti la* libertà *di ciascuno non si realizza che nell'uguaglianza di* tutti. *La giustizia pertanto non è altro che la realizzazione della più grande libertà fondata sulla più completa uguaglianza economica, politica e sociale.*

La libertà è interessata a combattere il principio di autorità, l'uguaglianza quello di ogni esistenza gerarchica, intesa, però, nella sua empiricità concreta. Di qui la necessità di risalire, attraverso l'analisi dell'aspetto storico e quindi variabile *dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, alla* causa costante *della diseguaglianza fra gli uomini, di decifrare cioè la generale struttura autoritaria che presiede alla riproduzione di* qualsivoglia *potere sociale, politico, economico, culturale, intellettuale. Libertà e uguaglianza, diventate a questo punto un identico giudizio di valore, si trovano così di fronte alla logica opposta, quella del dominio, che consiste nell'interdipendenza consequenziale e necessaria tra monopolio del sapere, divisione gerarchica del lavoro, classi sociali e Stato.*

Per capire e spiegare la struttura costante e l'aspetto variabile delle classi,

Bakunin riprende l'analisi proudhoniana della società autoritaria concepita come organizzazione gerarchica del lavoro, dove le funzioni sociali, produttive e politiche, dalle più semplici alle più complesse, sono collocate secondo un ordine crescente di importanza e di funzionalità intellettuali dato dalla società storica del momento. Queste funzioni, basate sui gradi gerarchici della divisione del lavoro fra intellettuale e manuale, si traducono nella società borghese in merce, secondo il valore qualitativo e quantitativo riconosciuto dal mercato capitalistico. Capitale e forza-lavoro, proletariato e borghesia non sono dunque che un'espressione storica di questa costante divisione gerarchica delle funzioni sociali, non sono, insomma, che una traduzione dell'aspetto variabile dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo assunto dalla diseguaglianza presente in ogni società autoritaria.

Ai fini di una spiegazione del dominio politico e sociale o, meglio, del dominio tout court, *il pensiero bakuniniano quindi definisce le classi secondo quel rapporto di dominazione-dipendenza che è comune a ogni società autoritaria: governanti e governati, dirigenti ed esecutori, capi e sudditi. Il rapporto che sorregge tale divisione sale sempre dal basso all'alto, dalla base al vertice, precisandosi nella distanza gerarchica e autoritaria della diseguaglianza delle conoscenze scientifiche, letterarie, sociali, politiche, funzionali a ogni classe sociale. Il filo conduttore di questa spiegazione è dato perciò dall'analisi del ruolo della conoscenza scientifica inerente a tutte le funzioni sociali, politiche e produttive dominanti. Per Bakunin questa funzione è di natura strutturale perché, di per sé, è fonte di potere puro, capace, cioè, di riprodursi in ogni società storica, compresa la vagheggiata società socialista. Per realizzare l'uguaglianza sociale fra gli uomini non basta infatti, per l'anarchico russo, abolire la proprietà privata perché anche in una simile società chi sa di più dominerà naturalmente chi sa di meno; e quand'anche inizialmente non esistesse fra due classi che questa sola differenza di istruzione e di educazione, questa differenza produrrebbe in poco tempo tutte le altre.*

Infatti la sola socializzazione dei mezzi di produzione è insufficiente per raggiungere l'obiettivo egualitario e libertario. Per quale misteriosa ragione, in effetti, essa dovrebbe sortire il magico effetto di rendere tutti gli uomini socialmente liberi e uguali? Bakunin, ponendosi il problema dal

punto di vista dei subordinati, afferma che una rivoluzione che li lasciasse nelle rispettive funzioni produttive precedenti non farebbe avanzare di un solo passo la loro reale emancipazione. Che senso avrebbe una rivoluzione che, pur abolendo la proprietà privata, mantenesse gli operai e i contadini, come tutti i lavoratori manuali, nella loro identica posizione? Nessuno, naturalmente, perché significherebbe inchiodare nuovamente le classi inferiori alle loro rispettive funzioni esecutive e dominate. Essa, insomma, non sarebbe che una versione aggiornata dell'apologo di Menenio Agrippa. Per realizzare l'uguaglianza è invece necessario lottare per una società dove, una volta abbattuto il capitalismo, tutti lavorino manualmente e siano al tempo stesso istruiti. Riunendo le due figure che nella società classista e autoritaria sono separate, l'integrazione del lavoro manuale e intellettuale in ogni uomo e donna costituirà perciò la condizione fondamentale per abolire la divisione gerarchica del lavoro e, con essa, quindi, le classi sociali. Di qui la teorizzazione di una istruzione e di un'educazione che siano finalizzate a uno sviluppo integrale e armonico di ogni potenzialità umana, sia fisica sia intellettuale, in grado di superare l'alienazione presente nella persistenza di ogni attività unilaterale. Così il lavoro, ricomposto nella sua totalità, farà dell'essere umano una persona completa e libera rispetto alla collettività e alla natura.

L'idea bakuniniana dell'uguaglianza parte dunque da una considerazione centrale: la sostanziale equivalenza di tutti gli esseri umani proprio in rapporto al paradigma egualitario. Questa sostanziale equivalenza è argomentata sulla base di una considerazione prettamente naturalistica. L'uguaglianza non è un modulo ideale che richiama giudizi di valore, ma è solo un concetto materialistico che rimanda a giudizi di fatto. Essa è data dal concetto di diversità *tra gli individui perché è proprio questa realtà a essere l'argomento onnipotente a favore dell'uguaglianza. Gli esseri umani, in quanto infinitamente diversi, hanno la necessità di completarsi e in tale bisogno scoprono la loro sostanziale uguaglianza naturale, cioè l'iniziale uguaglianza, nel senso che al momento della nascita non vi è grande differenza tra loro. La conclusione, pertanto, è una sola: nella loro immensa maggioranza gli uomini non sono identici, ma equivalenti e perciò uguali.*

L'uguaglianza non è dunque una linea di arrivo ma di partenza perché non si tratta di rendere gli uomini uguali tra loro (cosa assolutamente impossibile, data la loro incommensurabile diversità), ma di creare le condizioni oggettivo-materiali perché tutti gli esseri umani possano usufruire delle stesse possibilità di sviluppo e di vita. Il che significa, in altri termini, che le diversità tra gli individui dovrebbero essere soltanto quelle autenticamente naturali.

È superfluo sottolineare come questa convinzione non esprima un punto di vista «liberale» perché Bakunin precisa che la condizione egualitaria di partenza deve essere materiale, segnatamente economico-sociale, vale a dire l'inveramento reale di quella politico-giuridica. E con ciò entriamo nella dimensione socialista del pensiero bakuniniano. Ancora una volta, è la libertà a costituire il concetto cardine su cui ruota la costruzione teorica di Bakunin, perché è solo nella misura in cui questa libertà può essere universalizzata che si apre lo spazio possibile della socializzazione dei mezzi di produzione e di scambio. Poiché non è concepibile una trasformazione della società se non partendo dalla indivisibile libertà individuale e, d'altro canto, poiché questa libertà può realizzarsi solo con l'instaurarsi di un'effettiva uguaglianza fra tutti gli individui, se ne deve dedurre che i piani interagenti della libertà e dell'uguaglianza sono l'imprescindibile condizione ideologica per realizzare la «società senza classi». Per cui il motto «la libertà senza il socialismo è privilegio e ingiustizia, il socialismo senza la libertà è schiavitù e brutalità» non può avere che un solo esito, quello di un'organizzazione sociale nella quale non c'è né il primato dell'individuo né quello della società, in quanto questi due termini sono complementari ma irriducibili e quindi non assorbibili vicendevolmente.

Si deve qui, pertanto, aprire una decisiva distinzione tra socialismo, abolizione delle classi e uguaglianza perché queste tre definizioni non sono affatto sinonimi. Per Bakunin sia il socialismo sia l'abolizione delle classi hanno senso solo se realizzano l'uguaglianza, *dato che questa non è automaticamente implicita negli altri due termini: si possono dare infatti un socialismo o una società senza classi che non includano per nulla l'edificazione effettiva dell'uguaglianza, intesa, appunto, come universalizza-*

zione conseguente della libertà e dunque come realizzazione-restaurazione delle diversità naturali.

La scelta «collettivista» di Bakunin (a metà strada tra comunismo e individualismo) non è dunque, anch'essa, che un'indicazione di massima, perché ciò che conta veramente è mantenere l'idea dell'universale uguaglianza dei mezzi economici di educazione, istruzione, lavoro e vita, vale a dire il principio egualitario di partenza.

Infatti l'uguaglianza non si realizza con un particolare sistema economico, ma con il conferire a tutti la stessa possibilità di superare l'ordine gerarchico dato dalla divisione del lavoro. Laddove non si può abolirla, si deve porre ogni individuo nella possibilità materiale di occupare, a rotazione, più mansioni, permettendogli una libertà di movimento prima sconosciuta. In conclusione il concetto di uguaglianza – come quello di libertà – è infinitamente più universale di quello di socialismo e di società senza classi, che sono formulazioni legate a particolari contingenze storiche. Il concetto di uguaglianza rimanda a quello opposto di gerarchia e questo all'idea di dominio, tutti termini che di per se stessi non designano una specifica società. In questo senso è solo la categoria dell'uguaglianza che permette a Bakunin di anticipare l'obiezione teorica per una nuova diversa riproduzione gerarchica, e cioè la teorizzazione della diseguaglianza naturale *e la conseguente giustificazione ideologica dell'*aristocrazia dell'intelligenza. *L'ideologia meritocratica, sanzionando non più una diseguaglianza storica ma naturale, supera non solo ogni precedente giustificazione etica della gerarchia sociale, ma stabilisce e precisa, in questa gerarchia, dei caratteri assolutamente immodificabili. È evidente infatti che, mentre gli impedimenti di carattere storico sono tutti, volendo, eliminabili, quelli di carattere naturale sono, al contrario, inamovibili: ammesso che fosse possibile violentare la natura, quali forze storiche, sociali, politiche si assumerebbero questa responsabilità? Chi, in altri termini, porrebbe il proprio ordine in antitesi con quello naturale? Su questo punto decisivo per la formulazione pratica e teorica dell'emancipazione umana, l'aristocrazia dell'intelligenza si esprime storicamente, secondo Bakunin, come l'ultimo rifugio della volontà di dominio. Ultimo rifugio perché, confutata e abolita ogni giustificazione storica della diseguaglianza, non*

rimane che quella naturale la quale, se fosse vera, renderebbe oggettivamente impossibile la realizzazione effettiva della libertà e dell'uguaglianza. È superfluo osservare che se le caratteristiche fondamentali degli uomini, se le loro attitudini e le loro capacità sono gerarchicamente diseguali in modo indipendente dalla somma di tutti quei fattori che vanno sotto il nome di «condizionamento storico-sociale», se cioè tali diversità fanno riferimento esclusivamente alla natura, nessuna possibilità è data e si dà per la costruzione di una società egualitaria e libertaria. L'adeguamento socio-economico conforme a tale ordine risulterebbe gerarchicamente giusto e necessario.

A questo punto risulta evidente che per il pensiero bakuniniano la teorizzazione della diseguaglianza naturale (e la conseguente giustificazione dell'aristocrazia dell'intelligenza e della società meritocratica) non è che l'ideologia più conforme al modello puro di società autoritaria. Segnatamente, essa giustifica proprio quella divisione gerarchica del lavoro sociale e, specificamente, quella divisione verticale del lavoro fra manuale e intellettuale che costituisce la radice strutturale della diseguaglianza sociale fra gli uomini, la causa, cioè, costante e principale di ogni sfruttamento economico in tutte le sue variabili storiche. Si tratta di un'ideologia, afferma Bakunin, che presuppone a sua volta, come logico, necessario, complemento, la teorizzazione del governo della scienza e degli scienziati sull'intera società. In tal modo non vi è soluzione di continuità fra questi nodi interdipendenti che vanno a formare, per lui, una sola unità teorica. Ecco perché la sua analisi si focalizza a più riprese attorno al significato e all'uso sociale e politico del monopolio della scienza nella società fino a individuare la nuova classe dominante che si sostituirà al dominio borghese: la classe tecno-burocratica.

Bakunin, puntualizzando la sua analisi attorno ai termini profetici, ma non tanto immaginari, di una possibile società organizzata e governata da un'accademia di eruditi e di sapienti, pur sinceramente guidati dalle idee del bene e del vero, intuisce la natura della nuova classe in ascesa verso il potere. Essa fonda la sua forza su una sorta di proprietà dei mezzi intellettuali della produzione, e cioè sul possesso delle conoscenze scientifiche, tecniche e amministrative inerenti alle funzioni direttive dei

grandi aggregati economici e politici. La «proprietà intellettuale» è dunque il capitale specifico di questa classe, vera e propria nuova aristocrazia, dedita a quelle attività della sfera del lavoro intellettuale corrispondenti alle funzioni direttive nella divisione gerarchica del lavoro sociale. In tal modo la divisione del lavoro fra manuale e intellettuale finisce con il costituire proprio la struttura portante del nuovo dominio, il quale si basa sull'importanza gerarchica della funzione intellettuale svolta. La statalizzazione dei mezzi di produzione, l'accentramento ai vertici direzionali dello Stato delle funzioni economiche, tecniche e scientifiche, la pianificazione della produzione e del consumo costituiscono la base socio-economica di questa classe, mentre la sua giustificazione ideologica è la teorizzazione della meritocrazia *che, sanzionando una diseguaglianza non più storica ma naturale, si esprime come l'ultimo rifugio della volontà di dominio. Naturale e specifica dottrina politica della classe intellettuale piccolo-borghese in ascesa verso il potere, non può essere, per Bakunin, che il socialismo autoritario teorizzatore del collettivismo statale. Questo, propugnando solo l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, lascia inalterata la divisione gerarchica del lavoro su cui la nuova classe degli scienziati – inteso questo termine nel senso più lato – stabilisce la sua nuova proprietà, la «proprietà intellettuale». Essa, in virtù di questa caratteristica, potrà gestire monopolisticamente i mezzi di produzione attraverso lo Stato e sfruttare quindi la forza-lavoro manuale. L'avvento in tutto il mondo industrialmente avanzato della tecno-burocrazia che ha sostituito e va sostituendo il dominio capitalistico-borghese – avvento che ha costituito peraltro il risultato effettivo di tutte le rivoluzioni cosiddette «socialiste» – viene così intuito con cinquanta, settant'anni di anticipo.*

Abbiamo visto che la rivolta della libertà contro il principio di autorità di per sé non necessita dell'uguaglianza, mentre la libertà che chiede di universalizzarsi diventa uguaglianza e, una volta riconosciutasi in questa nuova posizione storica, sfocia, inevitabilmente, nella lotta contro il dominio storicamente dato: solo allora la libertà diventerà rivoluzione. Ed è qui che si apre la pagina più problematica del pensiero bakuniniano. Nel farsi attivamente uguaglianza, la libertà passa dal piano della ri-

volta a quello della rivoluzione attraverso una serie di travagli che segnano contraddittoriamente il pensiero dell'anarchico russo. Si tratta di incongruenze profonde perché scaturiscono da un'azione che vuole porsi contemporaneamente nella *storia ma* contro *la storia, da un progetto che, pur riconoscendo l'oggettività di alcune condizioni storiche, vuole forzarle ai propri fini. In virtù di questa antinomica duplicità, la teoria bakuniniana trasforma l'immanentizzazione del divino – che nel rapporto tra rivolta e libertà era solo di segno negativo, e dunque limitato – in un'immanentizzazione positiva e totale, nel senso che i valori libertari ed egualitari da perseguire non possono essere svolti separatamente né, quindi, essere scissi nella storia e nella società. Per cui la «misura umana» del precedente antiteismo si trasforma in un prometeismo senza residui e la rivolta antimetafisica contro il principio di autorità in una lotta contro* qualunque *riproduzione storica del dominio e, più in generale, dell'intero esistente. La rivoluzione è il passaggio dall'autorità storicamente determinata alla libertà senza determinazioni, e dunque essa non può che delinearsi quale volontà di conferire alla capacità umana la totale potenza universale alienata da Dio, dallo Stato e dall'assetto capitalistico-borghese in un processo di trasformazione senza interruzioni. Bakunin configura* la teoria anarchica della rivoluzione come teoria che non conosce condizioni storiche particolari ai fini del perseguimento del suo principio, *perché fa coincidere, in un medesimo incrocio spazio-temporale, volontà e progetto sovversivo, nel senso che* tutto *deve accadere* subito.

In questo passaggio-superamento dal tempo storico *al* tempo rivoluzionario *si dispiega il rapporto senza residui tra libertà e rivoluzione. L'obiettivo della rivoluzione è l'estirpazione del principio di autorità, comunque esso si manifesti, sia esso religioso, metafisico e dottrinario alla maniera borghese, o perfino rivoluzionario alla maniera giacobina, perché non ci interessa che l'autorità si chiami Chiesa, monarchia, Stato costituzionale, repubblica borghese, oppure dittatura rivoluzionaria. La rivoluzione ha come scopo la radicale dissoluzione di tutte le organizzazioni e istituzioni religiose, politiche, economiche attualmente esistenti.*

Appare evidente come il carattere negativista *della rivoluzione bakuniniana condizioni in modo pressoché assoluto l'azione sovvertitrice. Lo*

scopo principale della rivoluzione consiste infatti nella distruzione dell'esistente e, in modo particolare, del suo principio informatore. Poiché tutta l'azione è diretta a questo fine, ne consegue che il momento negativo assume una sua validità intrinseca. I rivoluzionari non sono tenuti a giustificare eticamente l'opera di annientamento delle strutture fondamentali del principio di autorità perché questa azione è autoreferenziale, si giustifica, cioè, di per se stessa. Tale concezione nichilistica presenta la rivoluzione come fase autonoma rispetto a quella successiva di ricostituzione positiva della società. Ancora una volta possiamo constatare che Bakunin, sebbene considerasse la dialettica hegeliana una grande conquista intellettuale, non ne metteva poi in pratica la logica ultima, in quanto separava nettamente il momento dell'antitesi da quello della sintesi. Contro l'oggettivismo hegeliano che, privilegiando l'autoaffermarsi della ragione obiettiva *(conciliazione sintetica dei due opposti), non ammette la possibilità dell'azione soggettiva, viene dunque rivendicata la separatezza tra i due momenti.*

La priorità e la centralità della negazione, e il rifiuto della sua possibilità metamorfizzante in una sintesi superiore, segnano in modo irrimediabile l'anarchismo rivoluzionario bakuniniano con implicazioni «a cascata» che qui è necessario ricordare. Innanzi tutto l'azione distruttiva è, per intrinseca definizione, un'azione preminentemente politica. *Si tratta di abbattere gli ostacoli posti sul terreno della storia affinché sia possibile l'irruzione positiva e creativa delle masse sfruttate e subalterne. In questo senso la cifra politica della rivoluzione è intesa quale volontà annientatrice e dunque quale significato opposto rispetto a quello di una lotta concepita per la conquista del potere, vale a dire come pratica che riflette i tempi e i modi della logica autoritaria dello Stato. Il significato anarchico della politica è quello della sua distruzione perché politica è sinonimo di scienza del dominio e dello sfruttamento. Va sottolineato perciò che Bakunin non negò mai una dimensione politica alla lotta delle classi oppresse, se questa dimensione significava crescita e consapevolezza rivoluzionaria. Non si trattava di propugnare una lotta solo economica, ma di legare la lotta economica a quella politica in un unico momento, in modo che la lotta contro il capitalismo si trasformasse in lotta contemporanea contro lo Stato.*

La centralità della lotta politica è data quindi, in ultima analisi, dalla lotta contro il potere statale, con il contradditorio – ma del tutto consequenziale – effetto che ciò che viene negato (la politica, appunto) è ciò che viene sostituito al fine originario (la rivoluzione sociale). Insomma, per favorire il dispiegamento del sociale è necessario attivare il politico. Senonché la rivoluzione politica intesa in questo senso, non può che essere una rivoluzione di avanguardie perché solo le avanguardie possono combattere una lotta di prima linea. Ecco dunque la ripetuta teorizzazione bakuniniana di una «fratellanza internazionale», cioè di una minoranza rivoluzionaria che, suscitando, organizzando e convogliando a questo scopo l'energia sovversiva delle masse oppresse, ha il compito di introdurre l'elemento soggettivo e «artificiale» dell'insurrezione.

È evidente la profonda contraddizione fra i fini proclamati e i mezzi propugnati. Da un lato egli propugna un'organizzazione rivoluzionaria che esclude ogni idea di dittatura e di potere dirigente tutelare; dall'altro afferma, contemporaneamente, che per il trionfo della rivoluzione contro la reazione è necessario che, in mezzo all'anarchia popolare, vi sia l'unità del pensiero e dell'azione rivoluzionaria dell'associazione segreta e universale dei fratelli internazionali, capaci di esercitare, appunto, una dittatura collettiva *e* invisibile. *I mezzi rivoluzionari sono rappresentati da una minoranza determinatasi quale nucleo di avanguardia che, ponendosi in modo anonimo e invisibile, intende evitare ogni forma di istituzionalizzazione e dunque ogni possibilità di riproduzione e di auto-riproduzione storica del potere. Tuttavia tale organizzazione è effettivamente autoritaria perché la sua struttura interna riflette la vecchia tradizione gerarchica e iniziatica tipica di tutte le società segrete dell'Ottocento da Buonarroti in avanti. Addirittura essa adombra l'esistenza della doppia verità di ascendenza gesuitica e dunque la possibilità di un machiavellismo pratico che giustifica la violenza, la menzogna e, in generale, l'uso spregiudicato di ogni mezzo pur di raggiungere il fine. In questo senso si è voluto vedere in Bakunin un precursore di Lenin e del bolscevismo e, più in generale, della concezione amorale della lotta politica.*

Va detto però che l'anarchico russo non giunse mai a proclamare la violenza per la violenza e a teorizzare qualsiasi mezzo nella lotta rivolu-

zionaria, anche se, naturalmente, rimane aperto il problema storiografico relativo alla cifra nichilistica del suo pensiero. Comunque, l'insieme di tutte queste contraddizioni deriva dal fatto che l'azione rivoluzionaria vuole essere, come abbiamo più volte sottolineato, nella *storia ma* contro *la storia. L'insurrezione bakuniniana va spiegata come la trasformazione subitanea del* tempo storico *in* tempo rivoluzionario*, come il momento in cui i rivoluzionari, di fronte a una determinata occasione storica – la rivoluzione, appunto – che in sé e per sé è solo la condizione per realizzare la libertà e l'uguaglianza ma non una certezza, si pongono consapevolmente e fino in fondo il compito di contrastare attivamente il naturale sviluppo storico che tenderebbe, probabilmente, a riprodurre il potere. La libertà, coniugata all'uguaglianza, diventa così volontà di realizzare con la forza tale unione. Ne consegue che la rivoluzione non può che delinearsi, a sua volta, quale* atto totale*, dal momento che pretende di essere il compimento* contemporaneo *e* immediato *di queste due dimensioni. La radicalità del suo esistere, la verità ontologica della sua azione si misurano, infatti, dalla* totalità *dell'atto, dall'intenzione della sua* irreversibilità*, dal fatto, insomma, che essa è tale solo se pone in essere la creazione di una nuova storia. La libertà, che tramite l'uguaglianza diventa rivoluzione, non può quindi sfuggire alla morsa dell'antinomia perché la forzatura del passaggio dai* tempi storici *ai* tempi rivoluzionari *la porta alla sua auto-contraddizione: la libertà che* lotta *contro l'autorità non è antinomica, ma la libertà* realizzata *per forza non può, ovviamente, che auto-contraddirsi.*

Bakunin respinge ogni determinismo e ogni obiettivismo, non solo perché non esiste, a suo giudizio, uno sviluppo storico lineare e predeterminato di cui sia possibile anticipare la direzione, ma anche perché queste concezioni portano in pratica ad assecondare le vicende storiche e non, qualora fosse il caso, a opporvisi. La storia, se da una parte si presenta con una ferrea logica – la quale, però, viene sempre letta e riconosciuta a posteriori – dall'altra si dà anche come ricorrente possibilità. La società anarchica non è infatti una certezza data dal naturale sviluppo degli eventi. Essa, se si realizzerà, sarà opera soprattutto della volontà umana. Inconcepibile sarebbe infatti immaginare una società libera quale cieco risultato della

storia, dove la volontà dell'uomo non avesse alcun ruolo da giocare. Essa sarebbe una società non spontanea ma imposta, ricevuta ma non voluta. Una società libera non può essere infatti che una società consapevolmente scelta perché la libertà è una conquista e non un dato originario dell'uomo. In questo senso l'insurrezione è vista quale momento più alto di tale conquista, come il momento prometeico dell'umano che si pone contro la storia per piegarla secondo i propri fini. L'insurrezione, volendo definirla in termini stirneriani, è la rivolta della libertà nella rivoluzione, una rivoluzione dentro la rivoluzione.

Detto questo, le antinomie del pensiero bakuniniano si esauriscono qui e non possono certo diminuire l'abissale differenza che separa la teoria dell'anarchico russo dalla concezione giacobina della lotta politica, per cui giustamente egli può dichiarare che gli anarchici sono i naturali nemici di tutti quei rivoluzionari, futuri dittatori, regolamentatori e tutori della rivoluzione, siano essi, appunto, blanquisti o comunisti, i quali sognano già la creazione di nuovi Stati rivoluzionari centralizzati e più dispotici di quelli esistenti. Al sistema della rivoluzione per decreto, che impedisce l'effettiva libertà e uguaglianza, essi oppongono quello dei fatti rivoluzionari.

Bakunin denuncia lucidamente la fede in una rivoluzione «dall'alto», però cade, fatalmente, nella mitizzazione opposta della rivoluzione «dal basso», attraverso l'enfasi sulla natura spontanea e auto-correttiva dell'azione popolare. Il carattere implicitamente populistico di tale spontaneismo, l'equazione automatica tra la negazione rivoluzionaria e il fiorire immediato della libertà e dell'uguaglianza, la visione radicale della sovversione intesa quale manifestazione palese del Logos intrinseco della stessa rivoluzione testimoniano il senso ultimo di questo paradigma spontaneistico, che così si può riassumere: il compito della rivoluzione è quello di veicolare, con il passaggio traumatico dal tempo storico al tempo rivoluzionario, la libertà fattasi spontanea creazione sociale. Questa creazione è la verità ontologica della rivoluzione, la sua sottesa immanentizzazione divina perché qui, appunto, è il divino che ritorna sotto la forma utopica del sociale.

Da quanto siamo venuti esponendo fin qui si capisce perciò che Bakunin vede il processo rivoluzionario come un continuum dove tutti i mezzi

rivoluzionari altro non sono che il fine in movimento. Egli rifiuta la fase di transizione fra la società autoritaria e la società libertaria proprio perché questa fase, rimandando al dopo *la realizzazione della libertà e dell'uguaglianza, favorisce in pratica la formazione di una nuova classe dominante. Non si può, a suo giudizio, realizzare prima la rivoluzione politica e dopo quella sociale perché non si possono dare tutte le condizioni dell'una se non si danno contemporaneamente tutte quelle dell'altra.*

Senonché, affermando la possibilità e la necessità di una simile lotta, egli affermava, in pari tempo, la possibilità e la necessità di suscitare la rivoluzione sociale indipendentemente dallo sviluppo storico ed economico dei vari Paesi. Si può cogliere così la correlazione bakuniniana fra la contemporaneità della lotta libertaria ed egualitaria e la contemporaneità della lotta politica ed economica. Così come non si deve privilegiare uno dei due momenti (politico o economico), allo stesso modo non si devono privilegiare alcuni Paesi rispetto ad altri: la rivoluzione, per Bakunin, è dovunque possibile e praticabile. Va perciò respinta l'interpretazione storiografica relativa alla pretesa predilezione bakuniniana per i Paesi arretrati, dal momento che per l'anarchico russo non vi è una classe sfruttata specifica che incarni il soggetto rivoluzionario. E questo perché l'oggetto precipuo della sua attenzione analitica non è una determinata società storica, da cui poter ricavare e dedurre il suo preciso antagonista, ma la società autoritaria, che è evidentemente presente in ogni sistema socio-economico di sfruttamento e che ha come antagonista la libertà. E la contrapposizione fra libertà e autorità, presente in ogni tempo e in ogni luogo, rende sempre, in linea di principio, possibile e praticabile la rivoluzione, proprio perché questa altro non è che lo sviluppo indefinito della libertà stessa. Ciò non significa che Bakunin non abbia più volte affermato che vi erano maggiori possibilità di uno scoppio rivoluzionario nei Paesi arretrati quali l'Italia e la Russia (come avverrà poi puntualmente) piuttosto che nei Paesi ad alto sviluppo industriale. La ragione, a suo avviso, consisteva nel fatto che la classe operaia formava già, rispetto alle enormi masse di contadini e di sottoproletari, uno strato in un certo qual senso privilegiato e «imborghesito», e perciò meno disponibile al salto rivoluzionario. Di qui la sua ripetuta affermazione che solo un'alleanza

fra la classe operaia e le masse contadine poteva risolvere veramente il problema rivoluzionario; diversamente, la loro divisione (favorendo la logica del capitalismo industriale che aumentava il divario fra città e campagna) avrebbe isolato il movimento operaio dalla lotta generale di tutte le masse oppresse con la conseguenza che tutti gli sforzi rivoluzionari sarebbero stati condannati a dei fiaschi inevitabili.

Bakunin respinge naturalmente l'idea del partito politico del proletariato. Per sottolineare maggiormente la logicità analitica della riflessione bakuniniana – data già dalla ricostruzione dell'interdipendenza consequenziale fra monopolio della scienza, divisione gerarchica del lavoro e diseguaglianza – va introdotto a questo punto il rapporto fra la concezione della dittatura rivoluzionaria e quella di Stato, perché è qui che si coglie fino in fondo la differenza tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale, in quanto la prima è sempre, necessariamente, una rivoluzione statalista. Poiché lo Stato è sempre stato e sempre sarà patrimonio di una qualunque classe privilegiata, poiché, cioè, la sua esistenza presuppone quella delle classi come, a loro volta, l'esistenza di queste presuppone quella dello Stato, bisogna che questo e quelle scompaiano contemporaneamente pena la ricomparsa statale sotto altre vesti e altre funzioni. Se non avverrà così, la rivoluzione si risolverà in un semplice mutamento di potere. Va da sé quindi che lo Stato non possa estinguersi, *ma debba essere* abolito *in via diretta dal soggetto rivoluzionario agente in prima persona. Nessuna delega allo Stato di sopprimersi da sé.*

Bakunin rifiuta perciò la concezione marx-engelsiana della teorizzazione dei due momenti distinti del processo rivoluzionario: il primo attivo (soppressione dello Stato borghese), il secondo passivo (estinzione dello Stato proletario o semi-Stato). La rifiuta non solo perché essa è palesemente in contrasto con la possibilità di attuare contemporaneamente la libertà e l'uguaglianza, ma anche perché è una mistificazione volta a giustificare il nuovo dominio del «partito politico della classe operaia». In conclusione, la divisione in due tempi del processo rivoluzionario rappresenta quella giustificazione teorica della progressiva sostituzione dei fini originari che avrebbe in effetti caratterizzato lo sviluppo storico del marxismo. La teoria dell'estinzione spontanea dello Stato, dilatando in un

*tempo non più ipotizzabile l'avvento della «società senza classi», avrebbe permesso l'instaurarsi della «burocrazia rossa» quale nuovo potere fondato sull'*intelligencija *scientifica.*

Nota bio-bibliografica

Michail Aleksandrovič Bakunin nasce a Premukhino, presso Tver, nel 1814 da genitori appartenenti alla nobiltà russa e di idee liberali. Nel 1828 entra nella scuola di artiglieria di San Pietroburgo, ma insofferente della vita di guarnigione lascia la carriera militare approdando nel 1835 a Mosca dove inizia lo studio della filosofia, specialmente quella tedesca. Attratto da questa passione, nel 1840 si reca a Berlino per approfondire gli studi. Due anni più tardi aderisce alla sinistra hegeliana pubblicando un clamoroso saggio, La reazione in Germania, *che lo obbliga a fuggire in Svizzera. Dal 1844 al 1848 vive soprattutto a Parigi dove conosce i maggiori pensatori e rivoluzionari del tempo, da Proudhon a Marx. Nello stesso 1848 è tra i promotori del congresso slavo di Praga e l'anno dopo, insieme a Richard Wagner, partecipa attivamente all'insurrezione di Dresda. Trasportato nella fortezza di Königstein (Sassonia), dopo parecchi mesi di detenzione preventiva, il 14 gennaio 1850 viene condannato a morte; in giugno la pena è commutata nel carcere a vita e, contemporaneamente, il prigioniero è preso in consegna dall'Austria. Dapprima è detenuto a Praga e poi (marzo 1851) nella cittadella di Olmütz, dove il 15 maggio 1851 è condannato all'impiccagione; ma la pena è di nuovo commutata nell'er-*

gastolo. Nelle prigioni austriache Bakunin è trattato in modo durissimo: ha i ferri ai piedi e alle mani e a Olmütz è incatenato alla muraglia per la cintura.

Poco dopo l'Austria lo consegna alla Russia, dove viene rinchiuso nella famigerata fortezza di Pietro e Paolo, precisamente nel «rivellino d'Alessio», un cunicolo al cui interno non si può rimanere completamente eretti. Trasferito nel 1854 a Schlüssebur, tre anni più tardi è esiliato a vita in Siberia. Nel 1858 sposa una giovane polacca, Antonia Kwiatkowska, e poco dopo, grazie all'intervento del governatore della regione, suo parente, si trasferisce a Irkutsk, dove entra al servizio di una compagnia dell'Amur e, in seguito, di un'impresa mineraria. Nel 1861, con il pretesto di un viaggio di affari, fugge a Nikolajevski, imbarcandosi per il Giappone. Da qui raggiunge San Francisco, poi New York, infine Londra (25 dicembre 1861).

Scoppiata nel 1863 l'insurrezione in Polonia, raggiunge Stoccolma per tentare di unirsi a una legione russa costituitasi in aiuto ai rivoltosi, ma il progetto non ha seguito. Nella capitale svedese si ricongiunge con la moglie e insieme ritornano a Londra. Dal 1864 al 1867 Bakunin soggiorna soprattutto in Italia (Firenze e Napoli), anche se continua a viaggiare per l'Europa (visite a Parigi e nuovamente in Svezia).

Stabilitosi in Svizzera alla fine del 1867, l'anno successivo fonda a Ginevra l'Alleanza internazionale della democrazia socialista ed entra, contemporaneamente, nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (Prima Internazionale). Ha inizio da questo momento il confronto-scontro con Marx, che riuscirà con inganni a farlo espellere dall'Associazione durante il congresso dell'Aja del 1872.

Nel 1867 e nel 1868 partecipa ai due congressi internazionali della Lega per la Pace e la Libertà e nel 1869 è presente al quarto congresso dell'Internazionale svoltosi a Basilea.

Scoppiata nel giugno 1870 la guerra franco-prussiana, si reca in settembre a Lione con la speranza di suscitare una rivoluzione nelle campagne in aiuto a una possibile rivoluzione parigina (cosa che avverrà nel marzo dell'anno successivo con la Comune).

Dal 1871 al 1872 l'impegno di Bakunin è diretto a costituire un orga-

nismo rivoluzionario internazionale, il cui atto di nascita sarà la conferenza di Saint-Imier nel settembre 1872; conferenza che segna l'inizio «ufficiale» del movimento anarchico internazionale. Nel 1873 partecipa a un tentativo di insurrezione internazionalista in Italia.

In questi stessi anni, e in quelli seguenti, pubblica alcuni scritti fondamentali: L'istruzione integrale, Dio e lo Stato, La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale, Lettere a un francese, Stato e anarchia. *Si tratta di saggi decisivi per la storia dell'anarchismo e del movimento operaio e socialista, per cui è stato detto, giustamente, che con Bakunin nasce l'anarchismo come entità specifica rispetto a ogni altra teoria o movimento.*

Muore in un ospedale di Berna il 1° luglio 1876.

OPERE

L'Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam ha intrapreso da vari anni la pubblicazione delle opere complete di Bakunin curate da Arthur Lehning, compresa una versione digitale edita nel 2000 [tra parentesi la data delle traduzioni italiane curate dalle Edizioni Anarchismo, Catania]:

Archives Bakounine, I, Michel Bakounine et l'Italie, 1871-1872 *(deuxième partie), Leiden 1963 [1976].*

Archives Bakounine, II, Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale, 1872*, Leiden 1965 [1976].*

Archives Bakounine, III, Michel Bakounine, Etatisme et anarchie, 1873*, Leiden 1967 [1977].*

Archives Bakounine, IV, Michel Bakounine et ses relations avec Sergej Nečaev, 1870-1872*, Leiden 1971 [1977].*

Archives Bakounine, V, Michel Bakounine et ses relations slaves, 1870-1875*, Leiden 1974 [1977].*

Archives Bakounine, VI, Michel Bakounine sur la guerre franco-allemande et la révolution sociale en France, 1870-1871*, Leiden 1977 [1985].*

Archives Bakounine, VII*,* Michel Bakounine, l'empire knouto-germanique et la révolution sociale, 1870-1871*, Leiden 1981 [1993].*

Bakounine: Oeuvres Complètes*,* CD-ROM*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (a cura di), Amsterdam 2000.*

PRINCIPALI ANTOLOGIE IN LINGUA ITALIANA

M. Bakunin, La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale *(1871), Bergamo 1960.*

M. Bakunin, Ritratto dell'Italia borghese *(1866-1871), Bergamo 1961.*

M. Bakunin, Scritti napoletani *(1865-1867), Bergamo 1963.*

M. Bakunin, La reazione in Germania*, Ivrea 1972.*

M. Bakunin, Rivolta e libertà*, Roma 1973.*

M. Bakunin, Stato e anarchia e altri scritti*, Milano 1968 e successive edizioni.*

M. Bakunin, Libertà uguaglianza rivoluzione*, Milano 1976 e 1984.*

M. Bakunin, Organizzazione anarchica e lotta armata (Lettera a uno svedese)*, Ragusa 1978.*

La principale biografia di Bakunin è naturalmente quella di M. Nettlau, Michael Bakunin. Eine Biographie*, London 1896-1900 (litografata in soli 50 esemplari). Cfr. pure J. Steklov,* Michail Aleksandrovič Bakunin. Egho zizn' i dejatel'nost' 1814-1876*, Moskva-Leningrad 1926-1927; H. Iswolsky,* La vie de Bakounine*, Paris 1930; H.E. Kaminski,* Bakunin, *Milano 1949; H. Carr,* Bakunin, *Milano 1977; A. Masters,* Bakunin the Father of Anarchism*, New York 1974; A.P. Mendel,* Michael Bakunin. Roots of Apocalypse*, New York 1976.*

PER UNA VISIONE DI INSIEME DEL PENSIERO BAKUNINIANO

G. Maksimov, The Political Philosophy of Bakunin*, New York 1964; E. Pyziur,* The Doctrine of Anarchism of Michael Bakunin,

Chicago 1968; Bakunin cent'anni dopo*, Milano 1977; R.B. Saltman,* The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, London 1983; A. Kelly,* Mikhail Bakunin. A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982; G. Crowder,* Classical anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin, *Oxford 1991. P. Marshall,* Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, London 1992; V. A. Tvardovskaia, B. S. Itenberg,* K. Marx and M. A. Bakunin: the Struggle of Ideas and Ambitions*, «Novaia i Noveishaia Istoriia», 1997, n. 3; M. Grawitz,* Bakounine*, Paris 2000; P. McLaughlin,* Mikhail Bakunin: the Philosophical Basis of His Theory of Anarchism*, New York 2002; C. Genova,* Michail Bakunin: l'etica*, Torino 2003; M. Leier,* Bakunin, the Creative Passion*, New York 2006.*

SUL CONCETTO DI LIBERTÀ

H. Temkinowa, Bakunin i antynomie wolnosci*, Warszawa 1964; G.D. Cole,* Storia del pensiero socialista*, II,* Marxismo e anarchismo, *Bari 1967; D. Guerin,* L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, Roma 1969; F. Brupbacher,* Michel Bakunin ou le démon de la révolte*, Paris 1971; F. Muñoz,* Préface *a M. Bakunin,* La liberté*, Paris 1972; M. Nejrotti,* Introduzione *a M. Bakunin,* Rivolta e libertà*, Roma 1973; B. Morris,* Bakunin, the Philosophy of Freedom*, Montreal-London 1993.*

SUL CONCETTO DI STATO

R.M. Cutler, Introduction *a* Michail Bakunin. From out of the Dustbin, Bakunin's Basic Writings 1869-1871*, Ann Arbor (Michigan) 1985; P. Avrich,* Introduction *a M. Bakunin*, God and State*, New York 1970; J.F. Harrison,* Introduction *a M. Bakunin,* Statism and Anarchy, *New York 1976; S. Dolgoff,* Introduction *a* Bakunin on Anarchism, *Montréal 1980; G. Rose,* Presentazione *a M. Bakunin,* Dio e lo Stato,

Pistoia 1970; M. Larizza Lolli, Stato e potere nell'anarchismo*, Milano 1986.*

SULL'INFLUENZA DI HEGEL E FICHTE

H. Arvon, Bakunin, *Milano 1970; D. Settembrini,* Il labirinto rivoluzionario. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917*, Milano 1979, vol. I; B.P. Hepner,* Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Paris 1950.*

SULLA CONCEZIONE RIVOLUZIONARIA

A. Lehning, Bakunin's Conceptions of Revolutionary Organisations and Their Role: A Study of His «Secret Societies»*, in* Essays in Honour of E.H. Carr*, London 1974; N. Pirumova,* Bakunin, *Moskva 1970; M. Vuilleumier,* L'anarchisme et les conceptions de Bakounine sur l'organisation révolutionnaire*, in* Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, Torino 1969; M. Confino,* Bakunin et Nečaev: les débuts de la rupture*, «Cahiers du monde russe et soviétique», VII (1966), n. 4; Id.,* Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Nečaev*, Milano 1976; R. Cannac,* Aux sources de la révolution russe. Netchaiev du nihilisme au terrorisme*, Paris 1961; N. Pirumova,* M. Bakunin ili S. Nečaev?*, «Prometj», 1968, n. 5; F. Venturi,* Il populismo russo*, Torino 1972; P. Avrich,* Bakunin & Nečaev*, London 1974; P. Pomper,* Bakunin, Nechaev and the «Catechism of a Revolutionary»: the Case for Joint Authorship*, «Canadian-American Slavic Studies», X (inverno 1976), n. 4; J. Barrué,* Bakounine et Netchaïev*, Paris 1971; R. Berthier,* Bakounine politique. Révolution et contre-révolution en Europe centrale*, Paris 1991.*

La rivolta della libertà contro il principio di autorità è prima di tutto la lotta mortale dell'uomo contro Dio perché, in quanto tale, Dio incarna il principio di autorità concepito in termini assoluti. La sua dimensione autoritativa si rinviene nel suo stesso concetto.

Qui si vede come Bakunin specifichi in termini profondamente anarchici il rapporto tra uomo e Dio a partire dal concetto di Dio. In quanto estremo concetto metafisico, Dio rappresenta al massimo grado l'autorità non tanto in termini di «contenuto» (Dio padrone del mondo), quanto in termini di forma. *Essendo, per l'appunto, concepito dall'uomo in senso assoluto – sciolto cioè da ogni determinatezza – esso non può che essere per eccellenza proprio lo stesso principio di autorità elevato alla sua massima espressione: infatti il principio, inteso per* sua stessa natura*, è un concetto astratto e Dio è la massima astrazione pensabile di questo concetto. Prima di essere esistenza divina, esso è l'archetipo supremo del dominio. Dunque la lotta mortale dell'uomo contro Dio è la lotta dell'uomo contro l'assoluto da lui stesso creato; e con ciò Bakunin fa propria l'antropologia filosofica feuerbachiana secondo la quale, come è noto, l'iniziale creatore ha finito per sottomettersi alla sua creatura: l'uomo ha trasferito dalla terra al cielo*

la sua essenza umana, trasfigurandola in simbologia divina cui rivolge la sua adorazione.

La lotta mortale dell'uomo contro Dio è dunque giocata su un solo terreno, quello della libertà: precisamente la libertà umana contro la libertà divina. Lotta mortale in quanto se c'è l'una non vi può essere l'altra. Insomma, Dio è negato non perché viene proclamata la sua non esistenza, quanto perché la sua esistenza impedisce la libertà dell'uomo. Bakunin è poco interessato a provare che Dio non esiste; egli si preoccupa invece di dimostrare che, se esiste, l'uomo è perduto. Certo, Bakunin è ateo e la sua critica alla religione risente, oltre che della filosofia di Feuerbach, anche della interpretazione di Comte; però è anche, allo stesso tempo, più che ateo perché è contro *Dio, è, cioè, antiteista, nel senso che la libertà degli uomini sarà completa solo quando avrà distrutto la nefasta finzione di un padrone celeste. Infatti, se Dio esiste l'uomo è schiavo; ora, l'uomo può e deve essere libero: dunque Dio non esiste. Si può notare qui come la distanza che separa l'antiteismo bakuniniano dall'ateismo illuministico sia enorme. Specifica infatti l'anarchico russo, onde non essere frainteso, che egli rovescia la frase di Voltaire, per cui* se Dio esistesse realmente bisognerebbe distruggerlo.

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti dall'edizione italiana di Dio e lo Stato*, RL, Pistoia 1970.*

Dio

Gli idealisti di tutte le scuole, aristocratici e borghesi, teologi, metafisici, politicanti e moralisti, religiosi, filosofi e poeti – non eccettuati gli economisti liberali, sfrenati adoratori dell'ideale – si offendono molto allorché si dice loro che l'uomo, con la sua meravigliosa intelligenza, le sue idee sublimi, e le sue aspirazioni infinite non è, come del resto tutto ciò che esiste nel mondo, che un prodotto della *vile materia*.

Noi potremmo rispondere loro che la materia di cui parlano i materialisti – materia spontaneamente ed eternamente mobile, attiva, produttiva; materia chimicamente o organicamente determinata e manifestata con le proprietà o forze meccaniche, fisiche, animali e intellettuali che le sono necessariamente inerenti – non ha niente in comune con la *vile materia* degli idealisti. Quest'ultima, prodotto della loro falsa astrazione, è effettivamente un'entità stupida, inanimata, immobile, incapace di dar vita alla più piccola cosa, un *caput mortum*, una *brutta* immagine opposta alla immagine *bella* che essi chiamano *Dio*, l'Essere supremo di fronte al quale la materia, la loro materia, spogliata da loro stessi di ciò che ne costituisce la natura reale, rappresenta necessariamente il supremo Nulla. Essi hanno tolto alla materia

l'intelligenza, la vita, tutte le qualità determinanti, i rapporti attivi o le forze, il movimento stesso, senza il quale la materia non sarebbe nemmeno pesante, non lasciandole altro che l'impenetrabilità e l'immobilità assoluta nello spazio. Essi hanno attribuito tutte queste forze, proprietà e manifestazioni naturali all'Essere immaginario creato dalla loro astratta fantasia; poi, invertendo le parti, hanno chiamato questo prodotto della loro immaginazione, questo Fantasma, questo Dio che è il Nulla, «Essere supremo». E per conseguenza necessaria, hanno affermato che l'entità reale, la materia, il mondo, era il Nulla. Dopo di che vengono a dirci seriamente che questa materia è incapace di produrre qualcosa, e che quindi essa ha dovuto essere creata dal loro Dio.

Nell'«Appendice» ho messo a nudo le assurdità veramente ripugnanti alle quali si è fatalmente sospinti dalla concezione di un Dio, sia esso personale, creatore e ordinatore dei mondi, sia esso impersonale e considerato come una specie di anima divina diffusa in tutto l'universo, del quale costituirebbe così il principio eterno; o ancora come idea infinita e divina, sempre presente e attiva nel mondo e manifestata dalla totalità degli esseri materiali e finiti. Mi limiterò a trattare un solo punto.

Si concepisce perfettamente lo sviluppo successivo del mondo materiale, al pari di quello della vita organica, animale, e dell'intelligenza storicamente progressiva, tanto individuale quanto sociale, dell'uomo nel mondo.

È un movimento del tutto naturale dal semplice al composto, dal basso all'alto, dall'inferiore al superiore; un movimento conforme a tutte le nostre quotidiane esperienze e, di conseguenza, alla nostra logica naturale, alle leggi proprie del nostro spirito, il quale, non formandosi mai e non potendo svilupparsi se non con l'aiuto di queste stesse esperienze, non ne è che la riproduzione cerebrale, o il riassunto riflesso.

Il sistema degli idealisti ci presenta tutto il contrario. È il rovesciamento assoluto dell'esperienza umana, è la negazione di quel buon senso universale e comune che non solo è la condizione essenziale di ogni intesa umana, ma che partendo da una verità così semplice e an-

ticamente conosciuta che due e due fanno quattro, fino alle considerazioni scientifiche più sublimi e complesse, non ammettendo mai nulla che non sia severamente confermato dall'esperienza e dall'osservazione delle cose e dei fatti, costituisce l'unica base seria delle conoscenze umane.

Invece di seguire la via naturale dal basso all'alto, dall'inferiore al superiore e dal relativamente semplice al più complicato; invece di accompagnare saggiamente, razionalmente, il moto progressivo e reale dal mondo chiamato inorganico al mondo organico, vegetale, animale, e poi specificamente umano; dalla materia o dall'essere chimico alla materia o all'essere vivente, e dall'essere vivente all'essere pensante, gli idealisti, come ossessi ciechi, sospinti dal fantasma divino che hanno ereditato dalla teologia, infilano la via assolutamente opposta. Essi vanno dall'alto al basso, dal superiore all'inferiore, dal complicato al semplice. Essi cominciano da Dio, sia come persona sia come sostanza o idea divina, e il primo passo che fanno è un terribile capitombolo dalle altezze sublimi dell'eterno ideale nel fango del mondo materiale; dalla perfezione assoluta alla imperfezione assoluta; dal pensiero all'essere, o piuttosto dall'Essere supremo al Nulla. Quando, come e perché l'Essere divino, eterno, infinito, il Perfetto assoluto, probabilmente annoiato di se stesso, si sia deciso a questo *salto mortale* disperato, ecco ciò che nessun idealista, teologo, metafisico, poeta ha mai saputo comprendere né spiegare ai profani. Tutte le religioni passate e presenti e tutti i sistemi di filosofia trascendentale ruotano su questo unico e iniquo mistero.

Santi uomini, legislatori inspirati, profeti, messia, tutti vi hanno cercato la vita e vi hanno trovato la tortura e la morte. Come la sfinge antica, quel mistero li ha divorati, perché non hanno saputo spiegarlo. Grandi filosofi, da Eraclito e Platone fino a Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, per non parlare dei filosofi indiani, hanno scritto pile di volumi e hanno creato dei sistemi tanto ingegnosi quanto sublimi, nei quali hanno trattato di sfuggita di molte belle e grandi cose e hanno scoperto verità immortali, che però hanno lasciato questo mistero, oggetto principale delle loro investigazioni tra-

scendentali, insoluto come lo era stato in passato. E poiché gli sforzi giganteschi dei più grandi geni che il mondo conosce – e che, per trenta secoli almeno, hanno intrapreso sempre di nuovo questo lavoro di Sisifo – non hanno avuto altro risultato che di rendere il mistero ancora più incomprensibile, possiamo noi forse sperare che ci possa essere svelato dalle ordinarie speculazioni di qualche pedante discepolo di una metafisica artificialmente riscaldata, in quest'epoca in cui tutti gli spiriti vivi e seri si sono allontanati da questa scienza equivoca, nata da una transazione, certo spiegabile storicamente, tra la stoltezza della fede e la sana ragione scientifica?

È evidente che questo terribile mistero è inspiegabile, vale a dire assurdo, perché l'assurdo soltanto non si lascia affatto spiegare. È evidente che chiunque ne ha bisogno per la sua felicità, per la sua vita, deve rinunciare alla ragione e, ritornando se può alla fede ingenua, cieca, stupida, deve ripetere con Tertulliano e con tutti i credenti sinceri queste parole che riassumono la quintessenza stessa della teologia: *Credo quia absurdum.* Allora ogni discussione cessa, e rimane soltanto la stupidità trionfante della fede. Ma ecco subito sorgere un'altra domanda: *come può nascere in un uomo intelligente e istruito il bisogno di credere in questo mistero?*

Che la credenza in Dio, creatore, ordinatore, giudice, padrone, maledicente, salvatore e benefattore del mondo, si sia conservata nel popolo e soprattutto nelle popolazioni rurali, molto più che nel proletariato delle città, è del tutto naturale. Il popolo, sventuratamente, è ancora ignorantissimo e mantenuto nell'ignoranza dagli sforzi sistematici di tutti i governi, che la considerano con molta ragione come una delle condizioni essenziali della loro propria potenza. Schiacciato dal suo lavoro quotidiano, privo di agiatezza, di scambio intellettuale, di letture, infine di quasi tutti i mezzi e di una gran parte degli incentivi che sviluppano la riflessione negli uomini, il popolo accetta – quasi sempre senza critica e in blocco – le tradizioni religiose che lo avviluppano sin dalla tenera età, in tutte le circostanze della sua vita, e che artificialmente mantenute nel suo seno da una folla di avvelenatori ufficiali di ogni specie, preti e laici, si trasformano dentro di lui in una

specie di abitudine mentale, troppo spesso più potente del suo stesso buon senso naturale.

C'è un'altra ragione che spiega e legittima in qualche modo le credenze assurde del popolo. Questa ragione è la condizione miserabile nella quale si trova fatalmente condannato dall'organizzazione economica della società nei Paesi più civili di Europa. Ridotto sotto il rapporto materiale al minimo di esistenza umana, chiuso nella sua vita come un prigioniero nella sua prigione, senza orizzonte, senza uscita e, se si deve credere agli economisti, anche senza avvenire, il popolo dovrebbe avere l'animo particolarmente angusto e l'istinto piatto dei borghesi per non provare il bisogno di uscirne; ma non ha che tre mezzi: due fantastici e il terzo reale. I primi due sono la taverna e la chiesa, la dissolutezza del corpo o quella dello spirito; la terza è la rivoluzione sociale. Per cui deduco che quest'ultima soltanto, molto più di tutte le propagande teoriche dei liberi pensatori, sarà capace di distruggere completamente le credenze religiose e le abitudini dissolute nel popolo, credenze e abitudini che sono intimamente legate tra loro più di quanto si supponga, e che soltanto la rivoluzione sociale, sostituendo ai godimenti illusori e brutali della sfrenatezza corporale e spirituale le gioie delicate e reali di un'umanità pienamente realizzata in ciascuno e in tutti, avrà la potenza di chiudere nello stesso tempo tutte le taverne e tutte le chiese.

Fino a quel tempo, il popolo, preso in massa, crederà, e se non ha ragione di credere, ne avrà per lo meno il diritto.

C'è una categoria di persone che, se non credono, devono almeno fingere di credere. Sono tutti i tormentatori, tutti gli oppressori, e tutti gli sfruttatori dell'umanità: preti, monarchi, uomini di Stato, uomini di guerra, finanzieri pubblici e privati, funzionari di ogni sorta, poliziotti, gendarmi, carcerieri e carnefici, monopolisti, capitalisti, usurai, appaltatori e proprietari, avvocati, economisti, politicanti di ogni colore, fino all'ultimo venditore di droghe, tutti insieme ripeteranno queste parole di Voltaire: «Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo».

Si capisce bene che è necessaria una religione per il popolo. È la valvola di sicurezza.

Esiste infine una categoria assai numerosa di anime oneste ma deboli che, troppo intelligenti per prendere i dogmi cristiani sul serio, li rifiutano uno a uno, ma non hanno il coraggio, né la forza, né la risolutezza necessaria per respingerli in blocco. Esse abbandonano alla critica tutte le assurdità particolari della religione, se la ridono di tutti i miracoli, ma si abbarbicano con disperazione all'assurdità principale, fonte di tutte le altre, al miracolo che spiega e legittima tutti gli altri miracoli: all'esistenza di Dio. Il loro Dio non è affatto l'Essere forte e potente, il Dio rozzamente positivo della teologia. È un Essere nebuloso, diafano, illusorio, talmente illusorio che si trasforma in Nulla quando si crede di afferrarlo; è un miraggio, un fuoco fatuo che non riscalda né rischiara. E tuttavia essi lo hanno tanto caro, e credono che se dovesse sparire sparirebbe con lui ogni cosa. Sono queste le anime incerte, malaticce, disorientate nella civiltà attuale, che non appartengono né al presente né all'avvenire; pallidi fantasmi eternamente sospesi tra il cielo e la terra, che occupano perfettamente lo stesso posto fra la politica borghese e il socialismo del proletariato. Esse non si sentono la forza né di pensare sino alla fine, né di volere, né di decidersi a nulla, e sprecano il loro tempo e la loro fatica sforzandosi sempre di conciliare l'inconciliabile. Nella vita pubblica, costoro si chiamano socialisti borghesi. Nessuna discussione è possibile con loro né contro di loro. Essi sono troppo malati.

Ma c'è un piccolo numero di uomini illustri di cui nessuno oserà parlare senza rispetto, e dei quali nessuno si sognerà di mettere in dubbio la salute vigorosa, né la forza dello spirito, né la buona fede. Basti citare i nomi di Mazzini, Michelet, Quinet, John Mill. Anime generose e forti, grandi cuori, grandi spiriti, grandi scrittori, e il primo di essi rigeneratore eroico e rivoluzionario di una grande nazione; essi sono gli apostoli dell'idealismo e i competitori, gli avversari appassionati del materialismo, e per conseguenza anche del socialismo, tanto in filosofia quanto in politica. Di fronte a essi bisogna dunque discutere questo problema.

Constatiamo innanzi tutto che nessuno degli uomini illustri che

ho nominato, né alcun altro pensatore idealista di qualche importanza, si è occupato particolarmente della parte logica di questo problema. Nessuno si è provato a risolvere filosoficamente la possibilità del *salto mortale* divino, dalle regioni eterne e pure dello spirito al fango del mondo materiale. Costoro hanno forse paura di abbordare questa insolubile contraddizione, e disperano di risolverla dopo che i più grandi geni della storia ne rimasero sconfitti, oppure l'hanno considerata come già sufficientemente risolta? Questo è il loro segreto. Sta il fatto che essi hanno lasciato da parte la dimostrazione teorica della esistenza di un Dio e ne hanno sviluppato soltanto le ragioni e le conseguenze pratiche. Ne hanno parlato come di un fatto universalmente accettato e che, come tale, non può essere più oggetto di alcun dubbio, limitandosi, per tutta prova, a constatare questa antichità o universalità della credenza in Dio.

Tale unanimità impotente, secondo l'opinione di molti uomini e scrittori illustri come Joseph de Maistre e il grande patriota italiano Giuseppe Mazzini, per citare solo i più rinomati tra essi, vale più di tutte le dimostrazioni della scienza; e se la logica di un piccolo numero di pensatori coerenti e anche molto validi, ma isolati, è loro contraria, tanto peggio, essi dicono, per questi pensatori e per la loro logica, perché il consenso generale e l'adozione universale e antica di un'idea sono stati in ogni tempo considerati come la prova più vittoriosa della sua verità. Il sentimento di tutto il mondo e una convinzione che si trova e si mantiene sempre e dappertutto non potrebbero sbagliarsi. Essi debbono avere la loro radice in una necessità assolutamente inerente alla natura stessa dell'uomo. E poiché è stato constatato che tutti i popoli passati e presenti hanno creduto e credono nell'esistenza di Dio, è evidente che coloro che hanno la sventura di dubitarne, qualunque sia la logica che li abbia trascinati nel dubbio, sono delle eccezioni, delle anomalie, dei mostri.

Così, dunque, l'*antichità* e l'*universalità* di una credenza costituirebbero, contro ogni scienza e contro ogni logica, una prova sufficiente e irrecusabile della verità. E perché?

Sino al secolo di Copernico e di Galileo tutti avevano creduto che

il sole girasse intorno alla terra. Tutti gli uomini non si erano forse ingannati? E che cosa vi è di più antico e di più universale della schiavitù? L'antropofagia, forse. Dall'origine della società storica fino ai nostri giorni, vi è stato sempre e ovunque sfruttamento del lavoro forzato delle masse schiave, serve o salariate, da parte di qualche minoranza dominante; vi fu sempre oppressione dei popoli da parte della Chiesa e dello Stato. Bisogna forse concludere che questo sfruttamento e questa oppressione siano necessità assolutamente inerenti all'esistenza stessa della società umana? Ecco degli esempi che dimostrano come l'argomentazione degli avvocati del buon Dio non provi nulla.

Non vi è, in effetti, nulla che sia così universale e così antico quanto l'assurdo e l'iniquità; al contrario, sono la verità e la giustizia che, nello sviluppo delle società umane, sono le meno universali e le più giovani; e ciò spiega anche il costante fenomeno storico delle inaudite persecuzioni di cui quelli che per primi proclamarono le verità furono e continuano a essere oggetto da parte dei rappresentanti ufficiali, patentati e interessati delle credenze «universali» e «antiche», e spesso anche da parte di quelle masse popolari che, dopo averli tormentati, finiscono sempre per adottare e far trionfare le loro idee.

Per noi, materialisti e socialisti rivoluzionari, non vi è nulla che ci meravigli e che ci spaventi di questo fenomeno storico. Forti della nostra coscienza, del nostro amore per la verità, di questa passione logica che costituisce da sola una grande forza, fuori dalla quale non c'è pensiero; forti del nostro entusiasmo per la giustizia e della nostra fede incrollabile nel trionfo dell'umanità su tutte le bestialità teoriche e pratiche; forti infine della fiducia e del mutuo appoggio che ci viene dal piccolo numero di quelli che condividono le nostre convinzioni, ci rassegniamo spontaneamente a tutte le conseguenze di questo fenomeno storico, nel quale vediamo la manifestazione di una legge sociale che è tanto naturale, necessaria e invariabile quanto tutte le altre leggi che governano il mondo.

Questa legge è una conseguenza logica, inevitabile dell'*origine animale* della società umana; di fronte a tutte le prove scientifiche, fisiologiche, psicologiche, storiche che si sono accumulate fino a oggi, di

fronte anche alle prodezze dei tedeschi conquistatori della Francia, che ne danno attualmente una dimostrazione così chiara, non è certamente possibile dubitare della realtà di detta origine. Ma dal momento in cui si accetta codesta origine animale dell'uomo, tutto si spiega. La storia ci appare allora come la negazione rivoluzionaria del passato, a volte lenta, apatica, pigra, tal'altra appassionata e potente. Essa consiste precisamente nella negazione progressiva dell'animalità primitiva dell'uomo attraverso l'evoluzione della sua umanità. L'uomo, bestia feroce, cugino del gorilla, ha iniziato il suo cammino dalla notte profonda dell'istinto animale per arrivare alla luce dello spirito, e ciò spiega in modo del tutto naturale tutte le sue incertezze passate e ci consola in parte dei suoi errori presenti. Egli è partito dalla schiavitù animale e, attraverso la schiavitù divina, termine transitorio tra la sua animalità e la sua umanità, cammina ora verso la conquista e la realizzazione della sua libertà umana. Da qui deriva che l'antichità di una credenza, di un'idea, lungi dal provare alcunché a suo vantaggio, deve al contrario rendercela sospetta. Perché dietro di noi è la nostra animalità, e davanti a noi la nostra umanità; e la luce umana, la sola che possa riscaldarci e illuminarci, la sola che possa emanciparci, renderci degni, liberi, felici e realizzare la fratellanza tra noi, non è mai al principio, ma relativamente all'epoca in cui si vive, sempre alla fine della storia. Perciò non bisogna mai guardare indietro, ma sempre avanti, poiché avanti è il nostro sole, avanti la nostra salvezza; e se ci è consentito, pur se utile e necessario rivolgerci indietro per studiare il nostro passato, è solo per constatare ciò che siamo stati e ciò che non dobbiamo più essere, ciò che abbiamo creduto e pensato e ciò che non dobbiamo più né credere né pensare, ciò che abbiamo fatto e ciò che non dobbiamo fare mai più.

Questo per quanto concerne l'*antichità*. Quanto all'*universalità* di un errore, essa prova soltanto la somiglianza, se non la perfetta identità, della natura umana in tutti i tempi e sotto tutti i climi. E poiché è accertato che tutti i popoli, in tutte le epoche della loro vita, hanno creduto e credono ancora in Dio, dobbiamo semplicemente concluderne che l'idea divina, nata da noi stessi, è un errore storicamente

necessario nell'evoluzione dell'umanità e domandarci: perché e come l'idea divina si è prodotta nella storia e perché l'immensa maggioranza della specie umana l'accetta ancora attualmente come una verità?

Finché non ci renderemo conto di come l'idea di un mondo soprannaturale o divino si sia prodotta e perché dovesse fatalmente prodursi nell'evoluzione storica della coscienza umana, avremo un bel dirci scientificamente convinti dell'assurdo di questa idea, ma non arriveremo mai a distruggerla nell'opinione della maggioranza, perché non potremo mai attaccarla nelle profondità stesse dell'essere umano ove è nata. Condannati a una sterile lotta, senza scampo e senza fine, dovremo accontentarci di combatterla sempre e solo in superficie, nelle sue numerose manifestazioni la cui assurdità, appena vinta dai colpi del buon senso, rinascerà subito sotto una forma nuova e non meno insensata. Finché la radice di tutte le assurdità che tormentano il mondo, cioè la credenza in Dio, rimarrà intatta, non mancherà di produrre nuovi virgulti. È per questo che ai nostri tempi, in alcuni ambienti della più alta società, lo spiritismo tende a insediarsi sulle rovine del cristianesimo.

Non soltanto nell'interesse delle masse, ma anche nell'interesse della salute del nostro spirito, dobbiamo sforzarci di comprendere la genesi storica, la successione delle cause che hanno sviluppato e prodotto l'idea di Dio nella coscienza degli uomini. Avremo un bel dirci e crederci atei, ma finché non avremo compreso queste cause, ci lasceremo sempre più o meno dominare dai richiami di questa coscienza universale di cui non avremo svelato il segreto; e data la debolezza naturale dell'individuo, anche del più forte, di fronte all'influenza potentissima dell'ambiente sociale che lo circonda, correremo sempre il rischio di ricadere, prima o poi, in un modo o in un altro, nell'abisso dell'assurdità religiosa. Gli esempi di queste conversioni vergognose sono frequenti nella società attuale.

Ho detto la ragione principale della grande influenza esercitata anche ai nostri giorni dalle credenze religiose sulle masse. Queste inclinazioni mistiche non indicano tanto nell'uomo un'aberrazione dello

spirito, quanto un profondo malcontento del cuore. È la protesta istintiva e appassionata dell'essere umano contro le angustie, le bassezze, i dolori e le vergogne di un'esistenza miserabile. Contro questa malattia, come ho detto, non c'è che un solo rimedio: *la rivoluzione sociale*.

Nell'«Appendice» ho cercato di esporre le cause che hanno presieduto all'origine e allo sviluppo storico delle allucinazioni religiose nella coscienza dell'uomo. Qui tratterò soltanto la questione dell'esistenza di Dio, o dell'origine divina del mondo e dell'uomo dal punto di vista della sua utilità morale e sociale, e spenderò qualche parola sulla ragione teorica di questa credenza, allo scopo di spiegare meglio il mio pensiero.

Tutte le religioni, con i loro dei, i loro semidei e i loro profeti, messia e santi, furono create dalla fantasia credula degli uomini non ancora giunti al pieno sviluppo e al pieno possesso delle loro facoltà intellettuali. Di conseguenza, il cielo religioso non è altra cosa che uno specchio in cui l'uomo, esaltato dall'ignoranza e dalla fede, ritrova la propria immagine, però ingrandita e rovesciata, cioè divinizzata.

La storia delle religioni, quella della nascita, dell'affermazione e della decadenza degli dei che si sono succeduti nelle credenze umane, non è dunque altro che lo sviluppo dell'intelligenza e della coscienza collettive degli uomini. Via via che nel loro cammino storicamente progressivo scoprono, sia in loro stessi, sia nella natura esteriore, una forza, una qualità o un qualsiasi grande difetto, essi li attribuiscono ai loro dei, dopo averli esagerati, ingigantiti oltre misura, come fanno ordinariamente i fanciulli, con un atto della loro fantasia religiosa. Grazie a questa modestia e a questa pia generosità degli uomini credenti e creduli, il cielo si è arricchito delle spoglie della terra; di conseguenza, più il cielo diveniva ricco, più l'umanità e la terra divenivano povere. Così, una volta insediata la divinità, questa fu naturalmente proclamata la causa, la ragione, l'arbitro e la dispensatrice assoluta di tutte le cose: il mondo non fu più nulla, essa fu tutto; e l'uomo, suo vero creatore, dopo averla tratta dal nulla a sua insaputa, s'inginocchiò davanti a essa, l'adorò e si dichiarò sua creatura e suo schiavo.

Il cristianesimo è precisamente la religione per eccellenza perché

espone e manifesta, nella sua pienezza, la natura, l'essenza di ogni sistema religioso, che è l'*impoverimento, la servitù, l'annientamento dell'umanità a profitto della divinità*.

Poiché Dio è tutto, il mondo reale e l'uomo sono nulla. Poiché Dio è la verità, la giustizia, il bene, il bello, la potenza e la vita, l'uomo è la menzogna, l'iniquità, il male, la bruttezza, l'impotenza e la morte. Poiché Dio è il padrone, l'uomo è lo schiavo. Incapace di trovare da sé la giustizia, la verità e la vita eterna, l'uomo non può arrivarvi che per mezzo di una rivelazione divina. Ma chi dice rivelazione, dice rivelatori, messia, profeti, preti e legislatori, ispirati da Dio stesso; e questi, una volta riconosciuti come i rappresentanti della divinità sulla terra, come i santi istitutori dell'umanità eletti da Dio per condurla sulla via della salvezza, debbono necessariamente esercitare un potere assoluto. Tutti gli uomini devono loro un'obbedienza passiva e illimitata, perché contro la Ragione divina non c'è ragione umana e contro la Giustizia di Dio non vi è giustizia terrena che tenga. Schiavi di Dio, gli uomini devono esserlo anche della Chiesa e dello Stato, *in quanto quest'ultimo è consacrato dalla Chiesa*.

Fra tutte le religioni che esistono e che sono esistite, il cristianesimo ha meglio compreso (non eccettuate neppure le antiche religioni orientali, le quali non abbracciavano che popoli distinti e privilegiati) la necessità di abbracciare l'umanità intera; e fra tutte le sette cristiane, fu solo il cattolicesimo romano a proclamarlo e realizzarlo con rigorosa deduzione. Perciò il cristianesimo è la religione assoluta, l'ultima religione; perciò la Chiesa apostolica e romana è la sola conseguente, legittima e divina.

Non spiaccia dunque ai metafisici e agli idealisti religiosi, filosofi, politici o poeti la seguente affermazione: l'idea di Dio implica l'abdicazione della ragione e della giustizia umane; essa è la negazione più decisa della libertà umana e comporta necessariamente la servitù degli uomini, tanto in teoria che in pratica.

A meno quindi di volere la schiavitù e l'umiliazione degli uomini, come le vogliono i gesuiti, i monaci, i pietisti o i metodisti protestanti, noi non possiamo e non dobbiamo fare la minima concessione né al

Dio della teologia, né a quello della metafisica. Colui che, in questo alfabeto mistico, comincia dalla A, dovrà fatalmente finire con la Z; colui che vuole adorare Dio, deve, senza farsi puerili illusioni, rinunciare coraggiosamente alla sua libertà e alla sua umanità.

Se Dio è, l'uomo è schiavo; ora, l'uomo può, deve essere libero: dunque Dio non esiste.

Io sfido chiunque a uscire da questo cerchio, e tuttavia bisogna decidersi e scegliere.

È necessario ricordare quanto e come le religioni istupidiscano e corrompano i popoli? Esse uccidono in loro la ragione, il principale strumento dell'emancipazione umana, e li riducono all'imbecillità, condizione essenziale della loro schiavitù. Esse disonorano il lavoro umano e ne fanno un contrassegno e una fonte di servitù. Esse uccidono la cognizione e il sentimento dell'umana giustizia, facendo pendere sempre la bilancia dalla parte dei bricconi trionfanti che godono del privilegio della grazia divina. Esse uccidono la fierezza e la dignità umane, proteggendo solo gli esseri servili e gli umili. Esse soffocano nel cuore dei popoli ogni sentimento di fratellanza umana, colmandolo di crudeltà divina.

Tutte le religioni sono crudeli, tutte sono fondate sul sangue; perché tutte si adagiano principalmente sull'idea del sacrificio, cioè sul sacrificio perpetuo dell'Umanità all'insaziabile vendetta della Divinità. In questo sanguinante mistero, l'uomo è sempre la vittima, e il prete, uomo anch'esso ma uomo privilegiato dalla grazia, è il divino carnefice. Questo ci spiega perché i preti di tutte le religioni, i migliori, i più umani, i più comprensivi, hanno sempre nel fondo del loro cuore – e, se non nel cuore, nella loro immaginazione e nella mente (ed è risaputa l'influenza formidabile che l'una e l'altra esercitano sul cuore degli uomini) – hanno sempre nei loro sentimenti qualche cosa di crudele e di sanguinario.

Tutto ciò i nostri illustri idealisti contemporanei lo sanno meglio degli altri. Essi sono uomini colti che conoscono a memoria la storia

delle religioni; e poiché sono uomini viventi, anime compenetrate di amore sincero e profondo per il bene dell'umanità, hanno maledetto e stigmatizzato tutti questi misfatti, tutti questi delitti della religione con un'eloquenza senza pari. Essi ripudiano indignati ogni solidarietà col Dio delle religioni positive, coi rappresentanti passati e presenti sulla terra.

Il Dio che essi adorano, o che credono di adorare, si distingue appunto dagli dei reali della storia perché non è un Dio positivo, per quanto esso sia determinato teologicamente o metafisicamente. Non è né l'Essere supremo di Robespierre e di J. J. Rousseau, né il Dio panteista di Spinoza e neppure il Dio contemporaneamente immanente e trascendente e assai equivoco di Hegel. Essi si guardano bene dal dargli una qualsiasi determinazione positiva intendendo molto bene che ogni determinazione lo sottoporrebbe all'azione corrosiva della critica. Essi, parlando di lui, non diranno se sia un Dio personale o impersonale, se ha creato o no il mondo; non faranno nemmeno riferimento alla sua divina provvidenza. Tutto ciò potrebbe comprometterlo. Si accontenteranno di dire: «Dio», e niente di più.

Ma allora che cos'è il loro Dio? Non è neppure un'idea, è un'aspirazione. È il nome generico di tutto ciò che appare loro grande, buono, bello, nobile, umano. Ma perché non dicono allora: l'uomo? Ah! Perché re Guglielmo di Prussia e Napoleone III e tutti i loro simili sono egualmente uomini: ed ecco ciò che li mette assai in difficoltà. L'umanità reale ci presenta l'insieme di tutto ciò che vi è di più sublime e di più bello, e di tutto ciò che vi è di più vile e di più mostruoso nel mondo. Come cavarsela? Chiamano l'uno *divino* e l'altro *bestiale*, raffigurandosi la divinità e l'animalità come i due poli entro i quali collocano il genere umano. Essi non vogliono o non possono comprendere che questi tre termini ne formano uno solo e che, separandoli, si distruggono.

Non sono forti nella logica e si direbbe che la spezzino. Ciò li distingue dai metafisici panteisti e deisti e conferisce alle loro idee il carattere di un idealismo pratico, in quanto poggiano le loro ispirazioni molto meno sullo sviluppo severo del pensiero che sulle esperienze,

direi quasi sulle emozioni, tanto storiche e collettive quanto individuali, della vita. Questo dà alla loro propaganda un'apparenza di ricchezza e di potenza vitale, ma solo un'apparenza, perché la vita stessa diventa sterile quando è paralizzata da una contraddizione logica.

La contraddizione è questa: essi vogliono Dio e vogliono l'umanità. Si ostinano a mettere insieme due termini che, una volta separati, non possono più incontrarsi che per distruggersi a vicenda. Essi dicono d'un sol fiato: «Dio e la libertà dell'uomo», «Dio e la dignità, la giustizia, l'uguaglianza, la fratellanza, la prosperità degli uomini», senza curarsi della logica fatale in virtù della quale, se Dio esiste, tutto ciò è condannato a non esistere. Perché se Dio è, egli è necessariamente il Padrone eterno, supremo, assoluto, e se questo Padrone esiste, l'uomo è schiavo; ora se è schiavo, non vi è per lui giustizia, né uguaglianza, né fraternità, né prosperità possibile. Contrariamente al buon senso e alle esperienze della storia, essi potranno pure rappresentarsi il loro Dio animato dal più tenero amore per la libertà umana, ma un padrone, per quanto faccia e voglia mostrarsi liberale, resta sempre un padrone, e la sua esistenza implica necessariamente la schiavitù di tutto ciò che si trova al di sotto di lui. Dunque, se Dio esistesse, non ci sarebbe per lui che un solo mezzo per servire la libertà umana: e questo sarebbe ch'egli cessasse di esistere.

Amante geloso della libertà umana, che considero come la condizione assoluta di tutto ciò che veneriamo e rispettiamo nell'umanità, io rovescio la frase di Voltaire, e dico che *se Dio esistesse realmente, bisognerebbe abolirlo*.

CAPITOLO SECONDO

Come suprema impersonificazione del principio di autorità sulla terra (come Dio lo è nei cieli), lo Stato è per natura ente assoluto, espressione intrinseca della sovranità tout court. *In quanto astrazione politica, è la negazione generale della società e degli interessi positivi delle regioni, dei comuni, delle associazioni e del più gran numero degli individui.*

Il rapporto tra Stato e società è dunque un rapporto alienato, che scaturisce precisamente dalla natura astratta dell'entità statale rispetto alla concretezza reale della vita sociale. In virtù di questo Logos *intrinseco, lo Stato esprime la sua profonda vocazione nell'espansione interna ed esterna: interna verso la società, esterna verso gli altri Stati sovrani. Verso la società perché la domina e tende ad assorbirla completamente, verso gli altri Stati sovrani perché vorrebbe espandersi a spese loro, con la conseguenza di una permanente tensione di guerra.*

Lo Stato, dunque, vive di una contraddizione permanente, derivatagli dalla sua stessa esistenza, che consiste nel tendere all'universale. La sua ragion d'essere si fonda sulla volontà di rappresentare interessi generali: solo a questa condizione, in effetti, ha senso il suo esistere. E tuttavia questa tendenza all'astrazione universalizzante è destinata al continuo insuc-

cesso, proprio perché l'autonomia strutturale dello Stato ha una sua separatezza minacciata dal fatto che essa richiama, immediatamente, l'esistenza di altri Stati. Così, pur adeguandosi alle mutazioni storiche e ai differenti sistemi socio-economici, qualunque siano la loro forma e il loro sviluppo, lo Stato mantiene la sua ragion d'essere che è sempre, inevitabilmente, una ragione autoritaria e di parte. In quanto antinomia insuperabile – perché pura alienazione rispetto alla vita reale – esso è sempre, nei suoi atti pratici, del tutto inumano, un sistema precostituito rispondente a una logica solo sua.

Ma in cosa consiste questa nuova etica pubblica sulla quale si fonda l'autonomia separata dello Stato? Consiste nella sacralizzazione della volontà di potenza, autogiustificantesi in virtù di quella pretesa universalità che costituisce la specificità e al tempo stesso l'analogia dello Stato rispetto alla Chiesa. La volontà di potenza elevata a forma religiosa è la nuova morale dello Stato e questa morale ha un nome preciso: patriottismo, la passione e il culto dello Stato nazionale. Dunque la morale dello Stato è opposta a quella umana, come la libertà statale risulta la negazione di quella sociale e la libertà chiesastica nemica di quella individuale.

La critica bakuniniana dello Stato quale massima espressione temporale del principio di autorità investe, per logica conseguenza, ogni sua manifestazione concreta e particolare. Essa si estende a ogni Stato, qualunque esso sia, compreso quello democratico. Anche questo, infatti, può risolversi in dispotismo perché la democrazia, di per sé, non può dare garanzie di sorta. Bakunin – che con questa analisi anticipa magistralmente la forma novecentesca della democrazia totalitaria, cogliendo perciò, implicitamente la diversità sostanziale tra valori liberali e valori democratici – non è naturalmente alieno dal considerare le differenze esistenti tra potere e potere, tra Stato e Stato o, se vogliamo, tra male maggiore e male minore.

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti dal testo Federalismo, socialismo, antiteologismo *incluso nel volume* Libertà uguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano 1976.*

Lo Stato

Abbiamo detto che l'uomo non è solamente l'essere più individualistico sulla terra, è anche il più sociale. Fu un grande errore di Jean-Jacques Rousseau l'aver pensato che la società primitiva fosse stata creata da un libero accordo tra i selvaggi. Ma Jean-Jacques non fu l'unico ad averlo detto. La maggioranza dei giuristi e dei politologi moderni, siano essi della scuola di Kant o di ogni altra scuola individualistico-liberale, che non accettano l'idea di una società fondata sul diritto divino dei teologi, né di una società hegelianamente determinata dalla maggiore o minore realizzazione di una moralità oggettiva, né dal concetto naturalistico di una primitiva società animale, accettano invece tutti, *volenti o nolenti*, e per mancanza di ogni altra base, il *tacito accordo* o *contratto* quale punto iniziale.

Secondo la teoria del contratto sociale, gli uomini primitivi, che godevano di libertà assoluta solo in isolamento, sono antisociali per natura. Se forzati ad associarsi, essi distruggono vicendevolmente la loro libertà. Se la lotta è incontrollata, può portare al reciproco sterminio. Al fine di non distruggersi completamente, essi concludono un contratto, formale o tacito, in base al quale essi abbandonano alcune

delle loro libertà per assicurare il resto. Questo contratto diventa il fondamento della società, o meglio dello Stato, poiché va sottolineato che in questa teoria non c'è posto per la società; solo lo Stato esiste, o più precisamente la società è completamente assorbita dallo Stato.

La società è il modo naturale di esistenza della collettività umana indipendentemente da ogni contratto. Essa si governa attraverso i costumi o le abitudini tradizionali, ma mai secondo le leggi. Progredisce lentamente sotto gli impulsi che riceve dalle iniziative individuali e non attraverso il pensiero o la volontà dei legislatori. Ci sono molte leggi che la governano senza che ne sia consapevole, ma queste sono leggi naturali interne al corpo sociale, proprio come le leggi fisiche sono interne ai corpi materiali. Molte di queste leggi sono sconosciute ancor oggi; e tuttavia esse hanno governato la società umana fin dalla sua nascita, indipendentemente dal pensiero e dalla volontà degli uomini che componevano la società. Quindi non devono essere confuse con le leggi politiche e giuridiche proclamate da un qualche potere legislativo, leggi che si suppone siano la conseguenza logica del primo contratto formulato coscientemente dagli uomini.

Lo Stato non è affatto un immediato prodotto della natura. Al contrario della società, non precede il risveglio della ragione nell'uomo. I liberali sostengono che il primo Stato fu creato dalla libera e razionale volontà dell'uomo; gli uomini di destra lo considerano il lavoro di Dio. In ogni caso esso domina la società e tende ad assorbirla completamente.

Si potrebbe ribattere che lo Stato, in quanto rappresenta il benessere pubblico o l'interesse comune a tutti, restringe la libertà dei singoli solo per assicurare loro la parte restante. Ma ciò che resta può essere una forma di sicurezza: non è mai libertà. La libertà è indivisibile; non si può toglierne una parte senza ucciderla tutta. Questa piccola parte che si toglie è l'essenza fondamentale della mia libertà; è la libertà intera. Attraverso un naturale, necessario e irresistibile movimento, la mia libertà è concentrata proprio in quella parte, per piccola che possa essere, che mi si toglie. È la storia della moglie di Barbablù che aveva un intero palazzo a sua disposizione con piena e completa libertà di

entrare ovunque, di vedere e toccare ogni cosa, ad eccezione di una terrificante piccola camera che il suo terribile marito le aveva proibito di aprire, pena la morte.

Bene, ella si disinteressò di tutti gli splendori del palazzo e il suo intero essere si concentrò sulla terribile piccola camera. Aprì la porta proibita, e con buona ragione in quanto la sua libertà dipendeva proprio dal far ciò, mentre la proibizione di entrare era una flagrante violazione precisamente di quella libertà.

È anche la storia del peccato di Adamo ed Eva. La proibizione di assaggiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, senza nessun'altra ragione che tale era la volontà del Signore, era atto di dispotismo atroce da parte del buon Signore. Se i nostri primi genitori avessero obbedito, l'intera razza umana sarebbe rimasta immersa nella più umiliante schiavitù. La loro disobbedienza ci ha emancipati e salvati. Il loro, nel linguaggio della mitologia, fu il primo atto di umana libertà.

Ci si potrebbe però chiedere, può lo Stato, lo Stato democratico, basato sul libero suffragio di tutti i cittadini, essere la negazione della loro libertà? E perché no? Ciò dipenderebbe interamente dal potere che i cittadini delegano allo Stato. Uno Stato repubblicano, basato sul suffragio universale, potrebbe essere molto dispotico, perfino più dispotico di uno Stato monarchico, se col pretesto di rappresentare la volontà di ognuno dovesse accollare il peso del suo potere collettivo sulla volontà e sul libero movimento di ciascuno dei suoi membri.

Ma supponiamo che lo Stato non restringa la libertà dei suoi membri tranne quando è volta all'ingiustizia e al male; che esso impedisca ai suoi membri di uccidersi l'un l'altro, di derubarsi, di insultarsi e in generale di farsi del male, mentre concede la massima libertà di fare il bene. Questo ci riconduce alla storia della moglie di Barbablù o alla storia del frutto proibito: cos'è il bene? cos'è il male?

Dal punto di vista del sistema che stiamo esaminando la distinzione tra bene e male non esisteva prima della conclusione del contratto, quando ogni individuo stava profondamente immerso nell'isolamento della propria libertà o dei suoi diritti assoluti, senza

considerazione alcuna per gli altri uomini eccetto quella dettata dalla sua relativa debolezza o forza; cioè la sua cautela e tornaconto.

A quel tempo, sempre seguendo la medesima teoria, l'egocentrismo rappresentava la suprema legge, l'unico diritto. Il bene era determinato dal successo, la sconfitta era l'unico male, e la giustizia non era che consacrazione del fatto compiuto, per quanto orribile crudele o infame, esattamente come sono le cose adesso, nella moralità politica che prevale oggi in Europa.

La distinzione tra buono e cattivo, secondo questo sistema, cominciò solo con l'istituzione del contratto sociale. Da qui in avanti ciò che veniva riconosciuto costitutivo dell'interesse comune venne proclamato il bene, e tutto ciò a esso contrario venne proclamato il male. I membri contraenti, diventando cittadini e sottoscrivendo un più o meno solenne impegno, assunsero un obbligo: quello di subordinare i loro interessi privati al bene comune, a un interesse inseparabile da tutti gli altri.

I loro diritti vennero separati dal diritto pubblico, il solo rappresentante del quale, lo Stato, fu quindi investito del potere di reprimere ogni rivolta illegale dell'individuo, ma anche dell'obbligo di proteggere ognuno dei suoi membri nell'esercizio dei propri diritti, sempre che non contrari al diritto comune.

Esamineremo ora cosa dovrebbe essere lo Stato, così costituito, in relazione agli altri Stati suoi pari, in relazione alla propria popolazione soggetta. Questa analisi ci appare tanto più interessante e utile in quanto lo Stato, come qui definito, è precisamente lo Stato moderno, liberato dell'idea religiosa: lo *Stato laico o ateo* proclamato dai filosofi politici moderni.

Vediamo dunque: in cosa consiste la morale? Lo Stato moderno, come abbiamo detto, nel momento in cui si è liberato dal giogo della Chiesa si è conseguentemente scrollato di dosso anche il giogo della morale universale e cosmopolita della religione cristiana, senza essere stato ancora penetrato dalla morale dell'idea umanitaria (la qual cosa, sia detto per inciso, mai potrà fare senza distruggere se stesso, poiché nella sua esistenza separata e isolata sarebbe troppo piccolo per ab-

bracciare, per contenere, gli interessi e quindi la morale di tutta l'umanità). Gli Stati moderni hanno raggiunto esattamente questo punto. Il cristianesimo serve loro solo come pretesto o come mezzo per ingannare le folle, poiché essi perseguono fini che nulla hanno a che fare con i sentimenti religiosi. I grandi statisti della nostra epoca, i Palmerston, i Muraviev, i Cavour, i Bismarck, i Napoleone, si sono fatti una grossa risata quando il popolo ha preso per buoni i loro pronunciamenti religiosi. E ancor più hanno riso quando il popolo ha loro attribuito sentimenti, considerazioni e intenzioni umanitarie, ma non hanno mai commesso l'errore di trattare in pubblico queste idee come stupidaggini. Cosa rimane dunque a costituire la loro morale? L'interesse dello Stato e null'altro. Da questo punto di vista – il quale incidentalmente, tranne pochissime eccezioni, è stato quello degli uomini di Stato, degli *uomini forti* di tutte le epoche e di tutti i paesi – qualunque cosa conduca alla conservazione, alla grandezza, al potere dello Stato, non importa quanto sacrilega e rivoltante possa sembrare, *quello è il bene*. E, al contrario, qualunque cosa si opponga agli interessi dello Stato, per quanto giusta e sacra possa sembrare, *quello è il male*. Tale è la morale e la pratica secolare di tutti gli Stati.

Ed è la stessa cosa per quanto riguarda lo Stato fondato sulla teoria del contratto sociale. Secondo questo principio il bene e il giusto cominciano solo con il contratto; sono essi stessi, infatti, i suoi reali contenuti e il suo proposito, cioè a dire, l'*interesse comune* e il *diritto pubblico* di tutti gli individui che hanno sottoscritto tale contratto, con l'*esclusione di tutti coloro che ne restano fuori*. Il contratto, di conseguenza, *altro non è se non la più grande soddisfazione data all'egocentrismo collettivo di un'associazione speciale e ristretta*; questa, essendo fondata sul sacrificio parziale dell'egocentrismo individuale di ognuno dei suoi membri, respinge da sé, come stranieri e nemici naturali, l'immensa maggioranza degli uomini, siano essi organizzati o meno in associazioni analoghe.

L'esistenza di uno Stato sovrano ed esclusivo presuppone necessariamente l'esistenza e, se necessario, provoca la formazione di altri Stati similari, poiché è ovviamente naturale che gli individui al di fuori di

esso e da esso minacciati nella loro esistenza e nella loro libertà, si associno, a loro volta, contro di lui. Abbiamo così l'umanità divisa in un numero indefinito di Stati stranieri, tutti ostili e minacciosi tra loro. Non c'è diritto comune tra loro, né qualsivoglia contratto sociale; altrimenti cesserebbero di essere Stati indipendenti e diverrebbero membri federati di un solo grande Stato. Ma a meno che tale grande Stato non abbracciasse l'intera umanità, esso si troverebbe a fronteggiare altri grandi Stati, ognuno federato, ognuno saldo nella sua posizione di inevitabile ostilità. La guerra rimarrebbe la legge suprema, l'ineluttabile condizione della sopravvivenza umana.

Ogni Stato, federato o meno, cercherebbe quindi di divenire più forte, dovrebbe divorare per non essere divorato, conquistare per non essere conquistato, rendere schiavo per non essere reso schiavo: simili e tuttavia alieni, non potrebbero coesistere senza la reciproca distruzione.

Lo Stato quindi è la più flagrante, la più cinica, la più completa negazione dell'umanità. Esso frantuma la solidarietà universale di tutti gli uomini sulla terra e li spinge all'associazione al solo scopo di distruggere, conquistare e rendere schiavi tutti gli altri. Protegge solo i suoi cittadini, e solo entro i suoi confini riconosce diritti, umanità e civiltà. Poiché non riconosce diritti fuori di sé, si arroga logicamente il potere di esercitare la più feroce inumanità nei confronti dei popoli stranieri, che può saccheggiare, sterminare, o rendere schiavi a volontà. Se talvolta si mostra generoso e umano verso di essi, ciò non avviene per senso del dovere, principalmente perché non ha doveri che verso se stesso, e in subordine solo verso coloro che liberamente lo hanno formato e che liberamente continuano a costituirlo, o persino, come sempre succede alla lunga, verso coloro che sono divenuti i suoi sudditi. Infatti non esiste una legge internazionale, perché mai potrebbe esistere in modo unificante e realistico senza minare alle fondamenta proprio il principio della sovranità assoluta dello Stato. Esso non può avere doveri verso i popoli stranieri; se quindi tratta un popolo conquistato in maniera umana, se lo saccheggia e lo stermina solo a metà, se non lo riduce al più basso livello di schiavitù, ciò av-

viene per cautela, o perfino per pura magnanimità, mai però per senso del dovere: perché lo Stato ha l'assoluto diritto di disporre di un popolo conquistato a sua discrezione.

La flagrante negazione di umanità che costituisce la reale essenza dello Stato è, dal punto di vista dello Stato, il suo supremo dovere e la sua più grande virtù. Porta il nome di *patriottismo* e costituisce l'intera *morale trascendente* dello Stato.

La chiamiamo morale trascendente perché di norma oltrepassa il livello della morale e della giustizia umane, tanto della comunità che del singolo individuo, e per la stessa ragione si trova con queste in contraddizione. Così, offendere, opprimere, depredare, saccheggiare, assassinare o rendere schiavi i propri concittadini è considerato, ordinariamente, un crimine. Ma nella vita pubblica, dal punto di vista del patriottismo, se queste cose vengono fatte a maggior gloria dello Stato per la conservazione e l'estensione del suo potere, allora tutte si trasformano in dovere e virtù.

E questa virtù, questo dovere, sono obbligatori per ogni cittadino patriottico; ci si aspetta da ciascuno l'esercizio dei medesimi non solo contro gli stranieri, ma anche contro i propri concittadini, membri o sudditi dello Stato come lui, ogniqualvolta la prosperità dello Stato lo richieda. Ciò spiega perché, fin dalla nascita dello Stato, il mondo della politica è sempre stato e continua a essere il palcoscenico della furfanteria e del brigantaggio senza limiti (che, per inciso, sono altamente considerati, perché santificati dal patriottismo, dalla morale trascendente e dall'interesse supremo dello Stato). Questo spiega perché l'intera storia degli Stati antichi e moderni altro non sia che una serie continua di crimini rivoltanti; perché re e ministri, di ieri e di oggi, di tutti i tempi e di tutte le nazioni – statisti, diplomatici, burocrati e guerrieri – se giudicati secondo la semplice morale e giustizia umana, avrebbero meritato cento, mille volte i lavori forzati o il patibolo. Non c'è orrore, né crudeltà, sacrilegio o spergiuro, non c'è impostura o compromesso infame, non c'è cinica rapina, violenta spoliazione, squallido tradimento che non sia stato – e tutt'ora sia – perpetrato dai rappresentanti degli Stati, con nessun altro pretesto se

non quelle duttili parole così convenienti e pure così terribili: «*per ragioni di Stato*».

Queste sono davvero parole terribili perché hanno corrotto e disonorato, in seno alle classi dominanti della società, persino più uomini del cristianesimo. Non appena queste parole sono pronunciate, tutto diviene silenzio e tutto cessa: onestà, onore, giustizia, diritto, anche la compassione e quindi la logica e il buon senso. Il nero diventa bianco, e il bianco nero. Gli atti umani più bassi, le più vili fellonie, i più atroci crimini, diventano atti meritori. Il grande filosofo politico italiano Machiavelli fu il primo a usare queste parole, o quanto meno il primo a dar loro il vero significato e l'immensa popolarità di cui tuttora godono tra i nostri governanti. Pensatore realistico e positivo, se mai ce ne fu uno, fu il primo a capire che gli Stati grandi e potenti si potevano fondare e mantenere solo attraverso il crimine: attraverso tanti grandi crimini e con radicale disprezzo di tutto ciò che va sotto il nome di onestà. Egli ha scritto, spiegato e provato questi fatti con franchezza terrificante, e poiché l'idea di umanità era completamente sconosciuta nel suo tempo; poiché l'idea di fraternità – non umana ma religiosa – predicata dalla Chiesa cattolica, era a quel tempo, come sempre è stata, solo scandalosa ironia smentita continuamente dalle stesse azioni della Chiesa; poiché nessuno, nel suo tempo, neppure sospettava che ci fosse una cosa chiamata diritto popolare; poiché il popolo era sempre stato considerato una massa inerte e inetta, carne di Stato da essere modellata e sfruttata a discrezione; poiché non c'era assolutamente nulla al suo tempo, in Italia o altrove, ad eccezione dello Stato, Machiavelli concluse da questi fatti, con una notevole dose di logica, che è lo Stato la meta suprema di tutta l'esistenza umana, da servire a ogni costo. E poiché l'interesse dello Stato prevaleva sopra ogni altra cosa, un buon patriota non doveva indietreggiare di fronte a qualunque crimine per servirlo.

Egli sostiene il crimine, esorta a compierlo, e ne fa la *conditio sine qua non* sia dell'intelligenza politica sia del vero patriottismo. Che lo Stato porti il nome di monarchia o di repubblica, il crimine sarà sempre necessario per la sua conservazione e il suo trionfo. Lo Stato, senza

dubbio, cambierà di direzione e di meta, ma la sua natura rimarrà la stessa: sempre l'attiva e permanente violazione della giustizia, della compassione e dell'onestà nell'interesse superiore dello Stato.

Sì, Machiavelli ha ragione. Non possiamo più dubitarne dopo un'esperienza di due secoli e mezzo da aggiungere alla sua. Sì, perché è tutta la storia a dircelo: mentre i piccoli Stati sono virtuosi soltanto perché deboli, gli Stati potenti si reggono solo sul crimine.

Ma le nostre conclusioni saranno completamente differenti dalle sue, e per un motivo molto semplice. Noi siamo i figli della rivoluzione, e da essa abbiamo ereditato la religione dell'umanità, che dobbiamo fondare sulle rovine della religione della divinità.

Noi crediamo nei diritti degli uomini, nella dignità e nella necessaria emancipazione della specie umana. Noi crediamo nella libertà e nella fraternità umana fondata sulla giustizia. In una parola, crediamo nel trionfo dell'umanità sulla terra. Ma questo trionfo che chiediamo con tutta la forza del nostro desiderio, che vogliamo affrettare con i nostri sforzi uniti – perché è proprio alla sua natura la negazione del crimine, che è intrinsecamente la negazione dell'umanità – questo trionfo non può essere raggiunto sino a quando il crimine non cesserà di essere ciò che più o meno oggi è ovunque: *la base reale dell'esistenza politica delle nazioni imbevute e dominate dalle idee dello Stato*.

Essendo ormai provato che nessuno Stato potrebbe esistere senza commettere crimini, o quanto meno senza contemplarli e progettarli, anche quando la sua impotenza dovesse impedirgli di perpetrarli, noi oggi optiamo per la *necessità assoluta di distruggere gli Stati.* O, se così si decidesse, per la loro radicale e completa trasformazione, di modo che, cessando di essere poteri centralizzati e organizzati dall'alto verso il basso, in base alla violenza o all'autorità di qualche principio, essi possano essere ricostruiti – con l'assoluta libertà per ogni gruppo di unirsi o no, e con la libertà, per ognuno di essi e sempre, di lasciare un'unione, anche se in precedenza liberamente accettata – dal basso verso l'alto, secondo i bisogni reali e le tendenze naturali dei gruppi, attraverso la libera federazione di individui, associazioni, comuni, distretti, province e nazioni, tra l'umanità tutta. Tali sono le conclusioni

alle quali inevitabilmente si giunge esaminando le relazioni esterne che i cosiddetti liberi Stati mantengono con gli altri Stati.

Esaminiamo ora le relazioni mantenute dagli Stati fondati sul libero contratto con i propri cittadini sudditi.

Abbiamo già osservato che escludendo l'immensa maggioranza della specie umana da sé, tenendo questa maggioranza fuori dai reciproci impegni e doveri di moralità, di giustizia e di diritto, lo Stato nega l'umanità e, usando quella sua nuova parola che è patriottismo, impone ingiustizia e crudeltà quale supremo dovere a tutti i suoi sudditi. Esso riduce, mutila, assassina la loro umanità, cosicché, cessando di essere uomini, essi possano essere solo dei cittadini, o più precisamente non possano, attraverso la successione e connessione storica dei fatti, mai elevarsi sopra la dimensione del cittadino, all'altezza dell'essere umano. Abbiamo anche visto che ogni Stato, per timore di essere distrutto o divorato dagli Stati vicini, deve perseguire l'onnipotenza e, una volta divenuto potente, deve operare conquiste. Chi parla di conquiste parla di popoli conquistati, soggiogati, ridotti in schiavitù in qualsivoglia forma o denominazione. La schiavitù, pertanto, è la necessaria conseguenza dell'effettiva esistenza dello Stato.

La schiavitù può cambiare di forma e di nome, ma la sua essenza rimane la medesima. La sua essenza può essere espressa con queste parole: *essere schiavo significa essere costretto a lavorare per qualcun altro, proprio come essere padrone significa vivere sul lavoro di qualcun altro*. Nell'antichità, proprio come oggi in Asia e in Africa e anche in una parte dell'America, gli schiavi erano chiamati in tutta onestà schiavi. Nel Medio evo presero il nome di servi; oggi essi vengono chiamati salariati. La condizione di quest'ultima classe comporta molta più dignità ed è meno dura di quella degli schiavi, ma nondimeno essi sono costretti, sia dalla fame sia dalle istituzioni sociali e politiche, a mantenere altra gente in completo o relativo ozio attraverso il loro eccessivo e faticoso lavoro. Di conseguenza, sono schiavi. E in generale, nessuno Stato, antico o moderno, è riuscito e mai riuscirà a tirare avanti senza il lavoro forzato delle masse, salariate o schiave che siano, in quanto fondamento assolutamente necessario dell'ozio, della libertà

e della civiltà della classe politica: *i cittadini*. Su questo punto, neppure gli Stati Uniti di America possono fino a questo momento costituire un'eccezione.

Tali sono le condizioni interne su cui necessariamente si basa lo Stato se si prende in considerazione la sua obiettiva «posizione di gioco», che è la naturale, permanente e ineluttabile ostilità verso tutti gli altri Stati. Vediamo ora la condizione dei cittadini di uno Stato risultante da quel libero contratto attraverso cui essi apparentemente costituirono se stessi in Stato.

Lo Stato non solo ha la missione di garantire la sicurezza dei suoi membri da ogni attacco proveniente dall'esterno, ma deve anche difenderli all'interno dei confini, alcuni contro gli altri e *ognuno di essi contro se stesso*, poiché lo Stato – ed è questa la caratteristica più profonda di ogni Stato e di ogni sua ideologia – presuppone che gli uomini siano essenzialmente cattivi e perversi. Nello Stato il *bene*, come abbiamo visto, inizia solo con l'instaurarsi del contratto sociale e, dunque, altro non è se non il prodotto e il reale contenuto del contratto medesimo. Il *bene* non è il prodotto della libertà. Al contrario, fino a quando gli uomini restano isolati nella loro assoluta individualità, godendo della loro piena libertà naturale alla quale non riconoscono alcun limite se non quello dei fatti, e non della legge, essi seguono una sola legge: quella del loro naturale egocentrismo. Essi si offendono, si maltrattano, si derubano; si limitano nella libertà di movimento; si divorano a seconda delle proprie intelligenza, astuzia e risorse materiali, facendo esattamente ciò che gli Stati fanno fra di loro. Secondo questo ragionamento, la libertà non produce il *bene,* bensì il *male;* l'uomo è cattivo per natura. Ma come è diventato cattivo? È compito della teologia spiegarlo. Il fatto è che la Chiesa, alla sua nascita, trova l'uomo già cattivo e si assume il compito di renderlo buono, di trasformare cioè l'uomo naturale in cittadino.

A ciò si potrebbe ribattere che, poiché lo Stato è il prodotto di un contratto liberamente concluso dagli uomini, poiché il *bene* è il prodotto dello Stato, ne consegue che il bene è il prodotto della libertà! Questa conclusione non è per nulla giusta. Lo Stato, secondo questo

ragionamento, non è il prodotto della libertà, ma al contrario è il prodotto di un volontario sacrificio e di una negazione di libertà. Gli uomini naturali, totalmente ignari del *diritto,* ma esposti nei *fatti* a tutti i pericoli che minacciano la loro sicurezza in ogni momento, allo scopo di assicurare e salvaguardare tale sicurezza sacrificano o rinunciano, più o meno liberamente, alla propria libertà; e poiché hanno sacrificato libertà per sicurezza, diventano in tal modo cittadini, ossia *schiavi dello Stato*. Abbiamo quindi ragione ad affermare che, *dal punto di vista dello Stato, il bene non è generato dalla libertà quanto piuttosto dalla negazione della libertà*.

Non è sorprendente trovare una così stretta corrispondenza tra teologia, ovvero «scienza della Chiesa», e politica, ovvero «scienza dello Stato», trovare una tale concordanza tra due ordini di idee e di realtà apparentemente così discordi eppure così simili nel sostenere il medesimo convincimento, e cioè che *la libertà umana deve essere distrutta se gli uomini devono essere morali, se devono essere trasformati in santi (per la Chiesa) o in cittadini virtuosi (per lo Stato)?* Eppure non siamo affatto sorpresi da questa peculiare armonia, perché siamo convinti, e cerchiamo di provarlo, che politica e teologia sono due sorelle nate dalla stessa fonte e tese agli stessi fini sotto nomi diversi, e che ogni Stato è una Chiesa terrena, proprio come ogni Chiesa con il suo paradiso particolare, dimora del Dio beato e immortale, altro non è che uno Stato celeste.

Così lo Stato, come la Chiesa, parte da questo presupposto fondamentale: che gli uomini siano essenzialmente cattivi e che, se abbandonati alla loro libertà individuale, si farebbero a pezzi e offrirebbero lo spettacolo della più terribile anarchia, dove i più forti sfrutterebbero e massacrerebbero i deboli – tutto il contrario di quello che avviene nei nostri odierni Stati, inutile dirlo! Lo Stato stabilisce il principio che per fondare l'ordine pubblico occorre un'autorità superiore; per guidare gli uomini e reprimere le loro cattive passioni, occorre una direzione e un freno [...].

Allo scopo di assicurare l'osservanza dei principi e della amministrazione delle leggi in qualsivoglia società umana, occorre che ci sia un

potere vigilante, regolatore e, se necessario, repressivo alla testa dello Stato. Resta da trovare chi dovrebbe e potrebbe esercitare tale potere.

Per uno Stato fondato sul diritto divino e per l'intervento di un qualsivoglia Dio, la risposta è abbastanza semplice: gli uomini atti all'esercizio di tale potere sono, in primo luogo, i preti e, in secondo luogo, le autorità temporali a ciò consacrate dai preti. Per uno Stato fondato sul libero contratto sociale, la risposta è molto più difficile. In una pura democrazia di uguali – l'insieme dei quali, comunque, è considerato incapace di autocontrollo per quanto concerne il benessere comune, poiché la loro libertà tende naturalmente al male – chi può essere il vero guardiano e amministratore delle leggi, il garante della giustizia e dell'ordine pubblico contro le cattive passioni di chiunque? In una parola, chi soddisfa le funzioni dello Stato?

I migliori cittadini, sarebbe la risposta; i più intelligenti e i più virtuosi, quelli che capiscono meglio degli altri gli interessi comuni della società e la necessità, il dovere di ognuno, di subordinare i propri interessi al bene comune. È infatti necessario che questi uomini siano tanto intelligenti quanto virtuosi; se fossero intelligenti, ma mancassero di virtù, essi utilizzerebbero il bene pubblico per i loro interessi privati, e se fossero virtuosi, ma mancassero di intelligenza, la loro buona fede non sarebbe sufficiente a preservare l'interesse pubblico dai loro errori.

È quindi necessario, affinché una repubblica non perisca, che per tutta la sua durata sia continuamente disponibile un buon numero di cittadini in possesso sia di virtù che di intelligenza.

Ma questa condizione non può essere facilmente esaudita. Nella storia di ogni paese le epoche che possono vantare un gruppo consistente di uomini eccezionali sono rare, e rimaste famose attraverso i secoli. Ordinariamente, entro l'ambito del potere sono gli insignificanti e i mediocri che dominano, e sovente, come si è visto nella storia, sono il vizio e la sopraffazione a trionfare.

Possiamo quindi concludere che se fosse stato vero quanto è postulato dalla teoria del cosiddetto Stato liberale o nazionale, e cioè che la conservazione e la durata di ogni società politica dipende dal succe-

dersi di uomini rimarchevoli tanto per la loro intelligenza quanto per la loro virtù, tutte le società oggi esistenti avrebbero cessato di esistere molto tempo fa. Se a queste difficoltà – per non dire impossibilità – aggiungessimo quelle che sorgono dalla peculiare decadenza morale insita nel potere, quali le fortissime tentazioni cui sono esposti tutti gli uomini che detengono il potere nelle loro mani, le ambizioni, le rivalità, le gelosie, le cupidigie gigantesche che assalgono giorno e notte coloro che occupano le posizioni più alte, e contro le quali né l'intelligenza né la virtù possono prevalere, in special modo per quanto riguarda la vulnerabilissima virtù del singolo uomo, meraviglia il fatto che tante società esistano tuttora. Ma passiamo oltre.

Poniamo che, in una società ideale, esista in ogni periodo un numero sufficiente di uomini intelligenti e virtuosi che espleti degnamente le principali funzioni dello Stato. Chi li sceglierebbe, chi li selezionerebbe, chi porrebbe le redini del potere nelle loro mani? Sarebbero essi stessi, consapevoli della propria intelligenza e virtù, a impossessarsi del potere? Ciò fu fatto da due saggi dell'antica Grecia, Cleobolo e Periandro; e nonostante la loro supposta grande saggezza, i Greci applicarono a essi l'odioso nome di tiranni. Ma in quale modo simili uomini si impadronirebbero del potere? Con la persuasione, o forse con la forza? Se usassero la persuasione, allora diremmo che colui che meglio può persuadere è colui che è persuaso, e che i migliori uomini sono esattamente coloro che meno sono persuasi del loro valore. Anche quando ne sono consapevoli, normalmente trovano ripugnante imporlo agli altri, mentre i mediocri e i malvagi, sempre soddisfatti di se stessi, non sentono ripugnanza alcuna nel glorificarsi. Ma supponiamo pure che il desiderio di servire il proprio paese abbia ragione della naturale modestia dei veri uomini di valore e li induca a offrirsi come candidati al suffragio dei loro concittadini. Il popolo sceglierebbe sicuramente questi invece degli ambiziosi, dei parolai, degli intriganti? Se invece volessero usare la forza, dovrebbero in primo luogo avere a disposizione una forza capace di aver ragione della resistenza di un intero partito. Essi otterrebbero il potere attraverso una guerra civile, che finirebbe con un partito di opposizione battuto ma ancora ostile.

Per prevalere, i vincitori dovrebbero persistere nell'uso della forza. E quindi una libera società diverrebbe uno Stato dispotico fondato e mantenuto sulla violenza, nel quale si potrebbero trovare molte cose degne di approvazione, ma mai la libertà.

Se vogliamo mantenere la pretesa di un libero Stato che segue a un contratto sociale, dobbiamo presumere che la maggioranza dei suoi cittadini abbia avuto la cautela, il discernimento e il senso di giustizia necessari a eleggere i più meritevoli e i più capaci, e metterli a capo del governo. Ma se un popolo ha mostrato queste qualità, non una sola volta e per caso, ma sempre nella sua esistenza, in tutte le elezioni fatte, non significherebbe che il popolo, come massa, ha raggiunto un tale grado di moralità e cultura che non ha più bisogno di governo né di Stato? Un tale popolo non si trascinerebbe in un'esistenza dissennata, dando libero sfogo a tutti i suoi istinti; giustizia e ordine pubblico sorgerebbero spontanei e naturali dalla sua vita. Lo Stato cesserebbe di essere il suo guardiano, l'educatore, chi provvede e regola la società. Avendo rinunciato a tutto il suo potere repressivo, e assumendo quella posizione subordinata che gli ha assegnato Proudhon, lo Stato diventerebbe un mero ufficio d'affari, una specie di ufficio contabile a carico della società.

Non c'è dubbio che una tale organizzazione politica, o meglio una tale riduzione di azione politica a favore della libertà della vita sociale, sarebbe un gran beneficio per la società, ma in nessun modo soddisferebbe gli irriducibili campioni dello Stato. Per essi lo Stato, in quanto gestore della vita sociale, dispensatore di giustizia e regolatore di ordine pubblico, è una necessità. In altre parole, sia che l'ammettano o meno, sia che chiamino se stessi repubblicani, democratici o perfino socialisti, sempre devono avere a disposizione un popolo più o meno ignorante, immaturo, incompetente, o per dirla fuori dai denti, una specie di «canaglia» da governare. Ciò permette loro, senza far violenza al loro nobile altruismo e alla loro modestia, di tenere per sé i posti più prestigiosi, e così dedicarsi sempre al bene comune, naturalmente. Come guardiani privilegiati dell'umano gregge, forti della loro virtuosa dedizione e della loro intelligenza superiore, nello spingere avanti

il popolo e, per il suo bene, reprimerlo, essi sarebbero nella posizione di tosare discretamente il gregge a proprio beneficio.

Ogni teoria logica e franca dello Stato è fondata essenzialmente sul principio di *autorità*; che è l'idea eminentemente teologica, metafisica e politica secondo cui le masse, *sempre* incapaci di governarsi da sole, devono sottomettersi al benefico giogo di una saggezza e di una giustizia loro imposte, in un modo o nell'altro, dall'alto. Imposta in nome di cosa e da chi? L'autorità che come tale è rispettata dalle masse può provenire solo da tre fonti: forza, religione o azione di un'intelligenza superiore. Poiché stiamo discutendo la teoria dello Stato fondato sul libero contratto, dobbiamo rimandare la discussione su quegli Stati fondati sull'autorità dualistica di religione e forza, e per il momento confinare la nostra attenzione all'autorità basata su un'intelligenza superiore che, come sappiamo, è sempre rappresentata da minoranze.

Che cosa vediamo in tutti gli Stati passati e presenti, anche in quelli dotati delle istituzioni più democratiche come gli Stati Uniti di America e la Svizzera? L'effettivo autogoverno delle masse, nonostante la pretesa secondo cui il popolo regge tutto il potere, il più delle volte resta una finzione. Sono sempre minoranze, infatti, a governare. [...]

In Svizzera, nonostante tutte le rivoluzioni democratiche che vi hanno avuto luogo, il governo è ancora nelle mani dei benestanti, della classe media, dei pochi privilegiati, ricchi, oziosi e istruiti. La sovranità del popolo – un termine che, incidentalmente, detestiamo, poiché ogni sovranità è per noi detestabile – o l'autogoverno delle masse è qui null'altro che una finzione. Secondo la legge il popolo è sovrano, ma non nei fatti. Poiché è necessariamente occupato nel lavoro quotidiano che non lascia tempo libero, e quindi, se non totalmente ignorante, ha una cultura nettamente inferiore a quella della classe media e proprietaria, esso è costretto a lasciare la pretesa sovranità nelle mani della classe media. Il solo vantaggio che il popolo trae dalla situazione, sia in Svizzera sia negli Stati Uniti di America, è che le minoranze ambiziose, i cacciatori di potere politico, non possono raggiungere il potere se non corteggiandolo, adeguandosi alle sue instabili passioni – che a volte possono essere malvagie – e nella maggioranza dei casi imbrogliandolo.

Nessuno creda che criticando i governi democratici s'intenda dimostrare una nostra preferenza per la monarchia. Siamo fermamente convinti che la più imperfetta delle repubbliche sia meglio della più illuminata delle monarchie. In una repubblica ci sono almeno brevi periodi in cui il popolo, anche se sempre sfruttato, non è oppresso; nelle monarchie l'oppressione è costante. Il regime democratico, inoltre, introduce gradualmente le masse alla partecipazione alla vita pubblica, cosa questa che non si verifica mai in una monarchia. Ciononostante, se preferiamo la repubblica, dobbiamo riconoscere e proclamare che qualunque forma di governo ci sia, fino a che la società umana continuerà a essere divisa in classi differenti, risultanti da diseguaglianze ereditarie di occupazione, ricchezza, educazione e diritti, ci sarà sempre un governo ristretto a una classe e l'inevitabile sfruttamento delle maggioranze da parte di minoranze.

Lo Stato altro non è se non questa dominazione e questo sfruttamento, ben regolato e sistematizzato. Cercheremo di provarlo esaminando le conseguenze del governo delle masse da parte di una minoranza intelligente e dedita al suo compito quanto si voglia, in uno Stato ideale fondato sul libero contratto.

Una volta che le condizioni del contratto siano state accettate, non resta che metterle in pratica. Supponiamo che un popolo riconosca la propria incapacità a governare, ma abbia comunque sufficiente capacità di giudizio da affidare l'amministrazione degli affari pubblici ai cittadini migliori. All'inizio questi individui sono stimati non per la loro posizione sociale, ma per le loro buone qualità. Sono stati eletti dal popolo perché sono i più intelligenti, capaci, saggi, coraggiosi e i più attivi fra essi. Poiché vengono dalla massa del popolo, dove si suppone che tutti siano uguali, essi non costituiscono ancora una classe separata, ma un gruppo di uomini privilegiati soltanto dalla natura, e per questa sola ragione eletti dal popolo.

Il loro numero è necessariamente molto limitato, perché in tutti i tempi e in tutte le nazioni il numero degli uomini dotati di qualità tanto notevoli da costringere automaticamente una nazione al rispetto unanime è molto piccolo, come ci insegna l'esperienza. Quindi, anche

a costo di fare una cattiva scelta, il popolo sarà costretto a eleggere i suoi governanti fra loro.

Ecco dunque una società già divisa in due categorie, anche se non ancora in due classi. Una è composta dall'immensa maggioranza dei suoi cittadini, che liberamente si sottomette al governo di coloro che ha eletto; l'altra è composta da un piccolo numero di uomini dotati di attributi eccezionali, riconosciuti e accettati come eccezionali dal popolo, ai quali è stato affidato il compito di governare. Poiché questi uomini dipendono dal suffragio popolare, essi all'inizio non possono essere distinti dalla massa dei cittadini, tranne che per quelle qualità che ne raccomandarono l'elezione, e sono naturalmente i cittadini più utili e più attivi fra tutti. Essi non richiedono ancora privilegio alcuno né speciali diritti, tranne quello di espletare, secondo la volontà popolare, le speciali funzioni loro affidate. Inoltre, essi non sono in alcun modo diversi dall'altra gente, sia per stile di vita che per il modo di guadagnarsi da vivere, cosicché una perfetta uguaglianza esiste ancora fra tutti.

Può questa uguaglianza essere mantenuta per un certo tempo? Noi sosteniamo di no, e ci è abbastanza facile provarlo. Nulla è più pericoloso, per la moralità personale di un uomo, dell'abitudine al comando. Gli uomini migliori e più intelligenti, privi di egoismo, generosi e puri, sempre e inevitabilmente saranno corrotti dall'esercizio del potere. Due sentimenti, inerenti all'esercizio del potere, mai mancheranno di produrre questa corruzione: *disprezzo per le masse e, per l'uomo che regge il potere, un esagerato senso del proprio valore*.

«Le masse, nell'ammettere la propria incapacità di governare se stesse, mi hanno eletto come loro capo. Nel far ciò hanno chiaramente proclamato la loro *inferiorità* e la mia *superiorità.* E in questa grande folla di uomini, tra i quali non riesco a trovare quasi nessuno che sia mio eguale, io sono il solo capace di amministrare gli affari pubblici; il popolo ha bisogno di me, non può andare avanti senza i miei servizi, mentre io basto a me stesso. Essi devono dunque obbedirmi per il loro bene, e io, degnandomi di comandarli, creo la loro felicità e il loro benessere».

Ce n'è abbastanza per far girar la testa a chiunque e corromperne il cuore, per gonfiare chiunque di orgoglio, non è vero? Avviene così che il potere e l'abitudine al comando diventino fonti di aberrazioni, sia intellettuali che morali, anche per i più intelligenti e i più virtuosi tra gli uomini.

Ogni morale umana (e cercheremo più avanti di dimostrare l'assoluta validità di questo principio, lo sviluppo, la spiegazione, la più ampia applicazione del quale costituisce l'effettivo soggetto di questo saggio), ogni morale individuale e collettiva si fonda essenzialmente sul *rispetto per l'umanità*.

Cosa intendiamo con rispetto per l'umanità? Intendiamo il riconoscimento del diritto umano e della dignità di ogni uomo, qualunque sia la razza, il colore, il grado di sviluppo intellettuale e perfino qualunque sia la sua morale. Ma se quest'uomo è stupido, cattivo o meritevole di disprezzo, posso io rispettarlo? Naturalmente, se egli è tutto ciò, mi è impossibile rispettare la sua fellonia, la sua stupidità e la sua brutalità; esse mi sono ripugnanti e accendono la mia indignazione. Prenderò, se necessario, le più energiche misure contro di esse, fino al punto di ucciderlo se non ho altro modo per difendere la mia vita, il mio diritto e qualunque altra cosa ritenga preziosa e degna. Ma anche in mezzo alla lotta più violenta, amara e perfino mortale tra noi, io devo rispettare il suo carattere umano. La mia stessa dignità di uomo dipende da questo. Ma se egli manca di riconoscere questa dignità in altri, devo io riconoscerla in lui? Se è una specie di belva feroce o, come qualche volta succede, addirittura peggio di una bestia, il riconoscere la sua umanità non sarebbe mera finzione da parte nostra? No, perché qualunque sia la sua attuale degradazione morale e intellettuale, se organicamente non è né idiota né matto – nel qual caso dovrebbe essere trattato più come un malato che come un criminale – ma è in pieno possesso delle sue facoltà e dell'intelligenza concessagli dalla natura, la sua umanità, non importa quanto mostruose le sue deviazioni possano essere, esiste comunque. *Esiste come capacità potenziale, per tutta la vita, di innalzarsi e giungere a consapevolezza della propria umanità, anche se ci fossero poche possibilità di un radicale*

cambiamento delle condizioni sociali che hanno fatto di lui ciò che è.

Se si prende la scimmia più intelligente, con le più favorevoli predisposizioni, e la si mette nell'ambiente migliore e più umanizzato, mai si riuscirà a farne un essere umano. Se si prende il criminale più incallito, o l'uomo dalla mente più povera, a meno che non esistano lesioni organiche causa di idiozia e insanità, la criminalità dell'uno e l'incapacità dell'altro a sviluppare la coscienza della propria umanità e dei propri doveri umani *non sono errori imputabili a loro, né dovuti alla loro natura; sono soltanto il prodotto dell'ambiente sociale in cui sono nati e cresciuti.*

CAPITOLO TERZO

La dimensione positiva *e* anarchica *della libertà consiste nel pieno sviluppo e nel completo godimento di tutte le facoltà e le potenzialità umane di ognuno attraverso la società, che è necessariamente precedente al sorgere del suo pensiero, della sua parola e della sua volontà. E infatti l'uomo realizza la sua umanità solo per mezzo degli sforzi collettivi di tutti i membri, passati e presenti, della società, base e punto di avvio dell'esistenza umana.*

Dunque la dimensione positiva della libertà è eminentemente collettiva; il suo ruolo, però, consiste nel potenziare la libertà individuale, non nell'indicare all'uomo le direzioni e il senso ultimo della sua azione, la cui natura rimane irriducibilmente soggettiva e perciò immune da ogni codificazione di senso proveniente da fonte esterna. Di qui una delineazione radicale del rapporto tra libertà individuale e contesto sociale, tra impulso esistenziale ed etica pubblica. Poiché, infatti, la libertà individuale e collettiva è l'unica creatrice dell'ordine umano, ne deriva che da essa nasce l'assoluto diritto di ogni uomo o donna adulti di non cercare per le proprie azioni altre conferme che quelle della propria coscienza e della propria ragione, di non determinarle che per mezzo della propria volontà

e di esserne quindi, prima di tutto responsabili solo verso se stessi e poi nei confronti della società di cui fanno parte, ma solo in quanto consentono liberamente di farne parte. Il che significa, in altri termini, che se la società è pre-esistente all'individuo – con l'ovvia conseguenza che la libertà non può essere cercata prima *o* fuori *di essa – non è però nella sua esistenza che va cercata la natura ultima della libertà, la cui ragione è invece annidata nella coscienza del singolo individuo responsabile verso se stesso e poi nei confronti della società di cui fa parte per libera scelta. In questo senso – un senso perfettamente anarchico* – le prerogative della libertà individuale sono costitutive del significato sociale e universale della libertà stessa. *Sono, cioè, irriducibili a ogni ulteriore specificazione della ragion d'essere di una società libera.*

La cifra sociale della libertà costituisce in realtà la sua cifra storica, in quanto è il riconoscimento dell'accumulo progressivo della coscienza che la libertà ha di sé attraverso il travaglio incessante del tempo. La libertà si fa, la libertà diviene perché è una costruzione umana; *essa è carica di tutto il passato, anzi, ne è il più alto e nobile distillato.*

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti da Dio e lo Stato, *pubblicato nel volume* Rivolta e libertà*, Editori Riuniti, Roma 1973 e dal* Catechismo rivoluzionario *pubblicato nel volume* Libertà uguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano 1976.*

La libertà

Io sono veramente libero solo quando tutti gli esseri che mi circondano, uomini e donne, sono ugualmente liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Non divengo veramente libero se non attraverso la libertà degli altri, così che più numerosi sono gli uomini liberi che mi circondano, e più profonda e ampia è la loro libertà, più estesa, profonda e ampia diviene la mia libertà. È invece proprio la schiavitù degli uomini a porre una barriera alla mia libertà, o, che è lo stesso, è la loro bestialità a negare la mia umanità; perché, di nuovo, posso dirmi veramente libero solo quando la mia libertà, o, che è lo stesso, quando la mia dignità di uomo, il mio diritto umano, che consiste nel non obbedire a nessun altro uomo e nel determinare i miei atti in conformità con le mie convinzioni, mediate attraverso la coscienza ugualmente libera di tutti, solo quando la mia libertà e la mia dignità mi ritornano confermate dall'assenso di tutti. La mia libertà personale, così convalidata dalla libertà di tutti, si estende all'infinito.

Si vede dunque che la libertà, così com'è concepita dai materialisti,

è un fatto molto positivo, complesso ed eminentemente sociale: essa infatti può realizzarsi solo nella società e con la massima uguaglianza e solidarietà di tutti.

Nella libertà si possono distinguere tre momenti di sviluppo, tre elementi, il primo dei quali è di carattere decisamente positivo e sociale: esso consiste nel pieno sviluppo e nel completo godimento da parte di ognuno di tutte le facoltà e potenzialità umane realizzate attraverso l'educazione, l'istruzione scientifica e la prosperità materiale, tutte cose che l'uomo può acquisire solo con il lavoro collettivo, fisico e intellettuale, muscolare e nervoso, di tutta la società. Il secondo elemento o momento della libertà è negativo. È il momento della *rivolta* dell'individuo contro ogni autorità divina e umana, collettiva e individuale.

Si tratta, in primo luogo, della rivolta contro la tirannia del supremo fantasma della teologia, contro Dio. È evidente che finché avremo un padrone in cielo saremo schiavi sulla terra. La nostra ragione e la nostra volontà saranno parimenti annullate. Finché saremo convinti di dovere a Dio un'obbedienza assoluta, e davanti a Dio non è possibile altro tipo di obbedienza, dovremo necessariamente sottometterci in modo passivo e senza la minima critica alla sacra autorità dei suoi intermediari e dei suoi eletti: i messia, i profeti, i legislatori per divina ispirazione, gli imperatori, i re e tutti i loro funzionari e ministri, rappresentanti e servitori consacrati delle due grandi istituzioni che si impongono, in quanto istituite da Dio stesso, come guida degli uomini: la *Chiesa* e lo *Stato*. Ogni autorità temporale o umana discende direttamente dall'autorità spirituale o divina. Ma l'autorità è la negazione della libertà. Dio, o piuttosto la finzione di Dio, è dunque la consacrazione e la causa intellettuale e morale di ogni schiavitù sulla terra; e la libertà degli uomini sarà completa solo quando essa avrà distrutto la nefasta finzione di un padrone celeste.

Si tratta, in secondo luogo, della rivolta contro la tirannia degli uomini, contro l'autorità individuale e sociale rappresentata e legalizzata dallo Stato. A questo punto è necessario intendersi bene e a tal fine bisogna istituire una distinzione molto netta tra l'autorità ufficiale, e

quindi tirannica, della società organizzata come Stato e l'influenza e l'azione naturale della società non ufficiale su ciascuno dei suoi membri.

La rivolta contro l'influenza naturale della società è molto più difficile per l'individuo che non la rivolta contro la società ufficialmente organizzata, contro lo Stato, sebbene sia spesso altrettanto inevitabile quanto quest'ultima. La tirannia sociale, che è spesso opprimente, gravosa e funesta, non presenta quel carattere di violenza imperativa, di dispotismo legalizzato e formale che è proprio dell'autorità dello Stato. La tirannia sociale non s'impone come una legge alla quale ogni individuo è obbligato a sottomettersi sotto pena di incorrere in una sanzione giuridica. La sua azione è più dolce, insinuante, impercettibile, ma è anche più potente di quella dell'autorità statale. Essa domina gli uomini con i costumi, le tradizioni, i sentimenti, i pregiudizi, le abitudini tanto della vita materiale quanto di quella dello spirito e del cuore, ossia con tutto ciò che chiamiamo opinione pubblica. Questa tirannia avvolge l'uomo sin dalla nascita, lo pervade, lo penetra e crea la base stessa della sua esistenza individuale, così che ognuno ne è in qualche modo, in misura maggiore o minore e spesso senza nemmeno sospettarlo, complice contro se stesso. Da ciò consegue che, per ribellarsi all'influenza che la società esercita naturalmente su di lui, l'uomo deve almeno in parte rivoltarsi contro se stesso, perché con tutte le sue tendenze e aspirazioni materiali, intellettuali e morali egli non è altro che il prodotto della società. Di qui l'immenso potere esercitato dalla società sugli uomini.

Dal punto di vista della morale assoluta, cioè dal punto di vista del rispetto umano (e dirò tra poco che cosa intendo con queste parole), il potere della società può essere tanto benefico quanto dannoso. È benefico quando tende allo sviluppo della scienza, della prosperità materiale, della libertà, dell'uguaglianza, della fraterna solidarietà tra gli uomini; è dannoso quando ha tendenze contrarie. Se un uomo nasce in una società di bruti sarà, tranne rare eccezioni, un semibruto; se invece nasce in una società governata dai preti, diventerà un idiota, un baciapile; in una banda di ladri probabilmente un ladro; nelle file della borghesia, uno sfruttatore del lavoro altrui; e se ha la sventura di

nascere tra i semidei che governano la terra – nobili, principi, figli di re – sarà, a seconda delle sue capacità, dei suoi mezzi e della sua potenza, un asservitore dell'umanità, un tiranno. In tutti questi casi, perché l'individuo diventi umano, è indispensabile che si rivolti contro la società che l'ha visto nascere.

Ma, lo ripeto, la rivolta dell'individuo contro la società è molto più difficile della rivolta contro lo Stato. Lo Stato è un'istituzione storica, una forma sociale transitoria come la Chiesa stessa di cui è fratello cadetto, ma non possiede affatto il carattere fatale e immutabile della società, che precede ogni sviluppo dell'umanità e che, pienamente partecipe dell'onnipotenza delle leggi, dell'azione e delle manifestazioni dei fenomeni naturali, costituisce il fondamento stesso dell'esistenza umana. L'uomo, dopo aver fatto il primo passo verso l'umanità, dopo aver cominciato a diventare una persona umana, cioè un essere che più o meno parla e pensa, nasce nella società come la formica nel suo formicaio e l'ape nel suo alveare. L'uomo non sceglie la società, ne è invece il prodotto, ed è fatalmente sottomesso alle leggi di natura che regolano gli inevitabili sviluppi della società nello stesso modo in cui obbedisce a tutte le altre leggi naturali. La società, come la natura, precede e al tempo stesso sopravvive a ogni individuo; essa è eterna come la natura, o meglio, nata sulla terra, durerà tanto a lungo quanto il mondo. Una rivolta radicale contro la società è quindi impossibile per l'uomo come la rivolta contro la natura, poiché la società umana altro non è se non l'ultima grande manifestazione o creazione della natura sulla terra; e un individuo che volesse mettere in causa la società, cioè la natura in generale e la sua propria natura in particolare, si porrebbe per ciò stesso al di fuori di ogni reale esistenza, si lancerebbe nel nulla, nel vuoto assoluto, nella morta astrazione, in Dio. Domandarsi se la società sia un bene o un male è pertanto impossibile come domandarsi se la natura, l'essere universale, reale, unico, supremo, assoluto sia un bene o un male; la società è molto di più di tutto questo: è un immenso fatto positivo e originario, che precede ogni coscienza, ogni idea, ogni giudizio intellettuale e morale; è il fondamento stesso su cui fatalmente si sviluppa per noi ciò che chiamiamo bene e male.

Lo stesso non si può dire dello Stato. E non esito ad affermare che lo Stato è un male, ma un male storicamente necessario, altrettanto necessario nel passato quanto necessaria sarà presto o tardi la sua completa estinzione; un male necessario come la bestialità primitiva e le elucubrazioni teologiche degli uomini. Lo Stato non è la società, ma una sua forma storica tanto brutale quanto astratta. È nato storicamente in tutti i paesi dal connubio tra violenza, rapina e saccheggio, in breve la guerra, la conquista e gli dei creati dalla fantasia teologica delle nazioni. Sin dalle sue origini esso è stato, e continua tuttora a essere, la sanzione divina della forza bruta e dell'iniquità trionfante. Anche nei paesi più democratici, come gli Stati Uniti di America e la Svizzera, lo Stato è la puntuale consacrazione del privilegio di una minoranza e del reale asservimento della maggioranza.

La rivolta contro lo Stato è molto più facile perché nella natura stessa dello Stato c'è qualcosa che provoca la rivolta. Lo Stato è l'autorità, la forza, l'ostentazione della forza e l'infatuazione per essa. Lo Stato non tenta di persuadere, di convertire, e tutte le volte che lo fa opera con estrema mala grazia; non è infatti nella sua natura il persuadere, bensì l'imporre, il costringere. Sebbene tenti di mascherare questa sua natura dietro la violazione legale della volontà degli uomini, esso è pur sempre la negazione permanente della loro libertà. Persino nell'imporre il bene lo Stato è nocivo e corruttore proprio perché opera un'imposizione, e tutte le imposizioni provocano la legittima rivolta della libertà. Nel momento stesso in cui è imposto, dal punto di vista della vera morale, della morale umana, non certo di quella divina, dal punto di vista del rispetto umano e della libertà, il bene si trasforma in male. La libertà, l'etica e la dignità umane consistono appunto nel fatto che l'uomo opera il bene non perché gli venga imposto, ma solo perché lo vuole e lo ama.

La società non s'impone in modo formale, ufficiale, autoritario, ma in modo naturale; e proprio per questo la sua azione sull'individuo è incomparabilmente più potente di quella dello Stato. Essa crea e plasma tutti gli individui che nascono e si sviluppano nel suo seno, nei quali trasfonde, dal primo giorno di vita sino a quello della morte,

tutta la sua natura materiale, morale e intellettuale. La società, per così dire, si individualizza in ciascuno di loro. L'individuo umano reale è talmente poco un essere universale e astratto che ogni individuo, nel momento stesso in cui si forma nel ventre materno, è già determinato e caratterizzato da un gran numero di cause e fattori materiali, geografici, climatici, demografici, igienici e quindi economici, che costituiscono specificamente la natura materiale propria soltanto della sua famiglia, classe, nazione, razza. E in quanto le tendenze e le attitudini degli uomini dipendono dall'insieme di tutte queste influenze esterne o fisiche, ogni uomo nasce con una natura o un carattere individuale materialmente determinato. Di più, data la costituzione relativamente superiore del cervello umano, ogni uomo nascendo ha in sé, pur se in grado diverso, non idee e sentimenti innati, come pretendono gli idealisti, ma la capacità insieme materiale e formale di conoscere, pensare, parlare e volere. In sé reca soltanto la facoltà di formare e sviluppare le idee, insieme, come ho già detto, a una capacità di azione esclusivamente formale, senza alcun contenuto. Questo contenuto sarà dato all'uomo dalla società.

Non è questa la sede per ricercare come si siano formate le prime nozioni e le prime idee, che nelle società primitive sono in buona parte del tutto assurde. Tutto ciò che possiamo dire con piena fondatezza è che in origine le idee non sono state create in solitudine e spontaneamente dallo spirito miracolosamente illuminato di individui ispirati, ma invece attraverso il lavoro collettivo, molto spesso impercettibile, dello spirito di tutti i componenti di quelle società, spirito di cui le personalità più spiccate, gli uomini di genio, hanno fornito soltanto la più fedele e felice espressione, poiché questi uomini, come Molière, hanno sempre «preso il bene ovunque lo trovassero». È stato quindi il lavoro intellettuale collettivo delle società primitive a creare le prime idee, che da principio sono state semplici constatazioni, naturalmente molto imperfette, dei fatti naturali e sociali e considerazioni scarsamente razionali su tali fatti. Hanno avuto inizio così tutte le rappresentazioni e intuizioni, tutti i pensieri umani. Il loro contenuto, lungi dall'essere creato da un'azione spontanea dello spirito umano, è stato

originariamente prodotto dal mondo reale, tanto esteriore che interiore. Lo spirito dell'uomo, cioè il lavoro o il funzionamento assolutamente organico e quindi materiale del suo cervello, stimolato dalle impressioni tanto esteriori che interiori trasmesse mediante i nervi, si è limitato a esplicare un'azione formale, consistente nel comparare e combinare le impressioni suscitate dalle cose e dai fatti in sistemi veri o falsi. Sono nate così le prime idee. Attraverso la parola, le idee, o meglio le prime rappresentazioni, si sono precisate e consolidate, passando da un individuo all'altro; le rappresentazioni individuali si sono quindi incontrate, modificate, integrate reciprocamente e, fondendosi più o meno in un sistema unico, hanno plasmato la coscienza comune, il pensiero collettivo della società. Il pensiero trasmesso da una generazione all'altra e ulteriormente sviluppato attraverso un lavoro secolare costituisce il patrimonio intellettuale e morale di una società, di una classe, di una nazione.

Ogni nuova generazione trova già pronto, sin dalla nascita, tutto un mondo di idee, immagini e sentimenti, che essa riceve in eredità dai secoli passati. Questo mondo non si presenta al bambino nella sua forma ideale, come un sistema di rappresentazioni e idee, come una religione, come una dottrina: il bambino sarebbe incapace di accoglierlo e concepirlo in questa forma; il mondo delle idee si impone a lui come un mondo di fatti personificati, concretati nelle persone e nelle cose che lo circondano, come un mondo che parla ai suoi sensi attraverso tutto ciò che egli intende e vede sin dai primi giorni di vita. Le idee e le rappresentazioni umane, essendo state in origine semplici prodotti dei fatti reali, naturali e sociali, nel senso che ne sono state il riflesso o la ripercussione nel cervello umano, la riproduzione per così dire ideale e più o meno razionale di tali fatti attraverso l'organo assolutamente materiale del pensiero umano, hanno acquistato più tardi, dopo essersi affermate come detto sopra nella coscienza collettiva di una data società, la capacità di divenire a loro volta cause produttive di nuovi fatti, non propriamente naturali ma sociali. Le idee e le rappresentazioni umane giungono a modificare e trasformare, molto lentamente è vero, l'esistenza, le abitudini e le istituzioni umane, in breve

tutti i rapporti sociali degli uomini; e in quanto si personificano nei fatti quotidiani della vita di tutti, diventano concreti e tangibili per tutti, anche per i bambini. Per questa via le idee e le rappresentazioni s'impadroniscono a fondo di ogni nuova generazione sin dall'inizio. Quando giunge all'età in cui propriamente incomincia il lavoro del pensiero, necessariamente accompagnato da una rinnovata critica, la nuova generazione trova in se stessa, come nella società che la circonda, tutto un mondo già pronto di pensieri e rappresentazioni che le servono da punto di partenza e le forniscono in qualche modo la materia prima per il suo lavoro intellettuale e morale. Le idee tradizionali e correnti sono così numerose che i metafisici – ingannati dal fatto che esse, provenendo dall'esterno, penetrano e s'imprimono impercettibilmente nel cervello dei bambini, prima ancora che questi ultimi siano pervenuti alla coscienza di sé – le chiamano erroneamente *idee innate*.

Tali sono le idee generali o astratte sulla divinità e sull'anima, idee completamente assurde ma inevitabili, fatali nello sviluppo storico dello spirito umano, che pervenendo solo molto lentamente, dopo secoli, alla conoscenza razionale e critica di se stesso e delle sue proprie manifestazioni, muove sempre dall'assurdo per arrivare alla verità, muove sempre dalla schiavitù per conquistare la libertà. Le idee sancite dall'ignoranza universale e dalla stupidità dei secoli, nonché – e tanto vantaggiosamente per loro – dall'interesse delle classi privilegiate, riscuotono un consenso così generale che oggi nessuno potrebbe pronunciarsi contro di loro apertamente, e con un linguaggio popolare, semplice e chiaro, senza provocare l'indignazione delle masse e senza incorrere nel pericolo di esser lapidato dall'ipocrisia borghese. Accanto a queste idee totalmente astratte, ma sempre in intima relazione con loro, l'adolescente trova nella società e, per effetto dell'onnipotente influenza esercitata dalla società sulla sua infanzia, anche in se stesso un gran numero di altre rappresentazioni e idee molto determinate che toccano più da vicino la vita concreta dell'uomo, la sua esistenza quotidiana. Tali idee riguardano la natura e l'uomo, la giustizia, i doveri e i diritti degli individui e delle classi, le convenienze sociali,

la famiglia, la proprietà, lo Stato e i rapporti degli uomini fra di loro.

Tutte queste idee che l'individuo trova, nascendo, personificate nelle cose e negli uomini e che s'imprimono nel suo spirito attraverso l'educazione e l'istruzione ricevute, ancor prima di essere giunto alla coscienza di se stesso, egli le ritrova più tardi confermate, spiegate, commentate dalle teorie, che sono espressione della coscienza universale o del pregiudizio collettivo, e da tutte le istituzioni religiose, politiche ed economiche della società di cui fa parte. Ed egli ne è talmente intriso che, sia o non sia personalmente interessato a difenderle, ne diventa involontariamente, per tutte le sue abitudini materiali, intellettuali e morali, il complice.

Ciò di cui bisogna stupirsi non è dunque l'onnipotente azione che queste idee, espressione della coscienza collettiva della società, esercitano sulla massa degli uomini, ma al contrario il fatto che in questa massa si trovino individui che hanno la volontà e il coraggio di combatterle. La pressione della società sull'individuo è immensa e non esiste un carattere così forte, o un'intelligenza così possente, che possa dirsi al riparo dagli attacchi di questa influenza tanto dispotica quanto irresistibile.

Questa influenza attesta come meglio non si potrebbe il carattere sociale dell'uomo. La coscienza collettiva di una data società, personificata tanto nelle grandi istituzioni pubbliche quanto in tutti i particolari della vita privata, sembra costituire il fondamento di ogni teoria sorta in questa società ed essere come l'ambiente, il clima intellettuale e morale, nocivo ma assolutamente necessario a tutti i membri della società. Tale coscienza domina gli uomini e nello stesso tempo li sostiene, unendoli tra loro in rapporti consuetudinari e necessariamente determinati dalla sua azione, dando a ciascuno la sicurezza, la certezza, costituendo per tutti la condizione suprema dell'esistenza e per la maggioranza la banalità, il luogo comune, la routine.

È dunque evidente che, se fosse dotato di un'anima immortale, nonché dell'infinità e della libertà inerenti a quest'anima, l'uomo sarebbe un essere eminentemente antisociale. E se egli fosse sempre stato

saggio, preoccupato esclusivamente della sua immortalità, avrebbe avuto l'intelligenza di disprezzare tutti i beni, tutti gli affetti e tutte le vanità di questa terra; non sarebbe mai uscito dallo stato di innocenza o di imbecillità divina e mai si sarebbe organizzato in una società. In poche parole, Adamo ed Eva non avrebbero mai assaggiato il frutto dell'albero della scienza, e noi saremmo vissuti tutti come bestie in quel paradiso terrestre che Dio ci aveva assegnato per dimora. Ma dal momento che ha voluto conoscere, civilizzarsi, umanizzarsi, pensare, parlare e godere dei beni materiali, l'uomo è stato costretto a uscire dalla sua solitudine e a organizzarsi in società. Egli, infatti, nella misura in cui è *interiormente* infinito, immortale e libero, è altresì *esteriormente* limitato, mortale, debole e dipendente dal mondo circostante.

Dal punto di vista della sua esistenza terrena, non fittizia quindi ma reale, la massa degli uomini offre uno spettacolo così degradante, così tristemente povero di iniziativa, volontà e intelligenza, che bisogna esser davvero dotati di una grande capacità di illusione per rinvenirvi un'anima immortale e l'ombra di un qualsiasi libero arbitrio. Gli uomini ci appaiono come esseri assolutamente e fatalmente determinati: determinati innanzi tutto dalla natura circostante, dalla configurazione del suolo e da tutte le condizioni materiali della loro esistenza; determinati da innumerevoli rapporti politici, religiosi e sociali, dai costumi, dagli usi, dalle leggi, da tutto un insieme di pregiudizi o pensieri elaborati pian piano nei secoli e che essi nascendo trovano già pronti in quella società di cui non sono affatto i creatori, ma dapprima i prodotti e poi, più tardi, gli strumenti.

Su mille uomini se ne trova a mala pena uno di cui si possa dire, e per di più da un punto di vista non assoluto ma relativo, che la sua volontà e il suo pensiero sono autonomi. L'immensa maggioranza degli individui, non soltanto fra la massa ignorante ma anche nell'ambito della classe colta e privilegiata, vuole e pensa solo ciò che il mondo circostante vuole e pensa. Gli uomini credono, beninteso, di volere e pensare autonomamente, ma in realtà non fanno che riprodurre servilmente, consuetudinariamente, con modificazioni impercettibili e irrilevanti, il pensiero e la volontà di altri. Questo servilismo e questa

consuetudinarietà, fonti inestinguibili del luogo comune, quest'assenza di ogni senso di rivolta nella volontà e di ogni spirito di iniziativa nel pensiero sono le cause principali della desolante lentezza dello sviluppo storico umano. Per noi, materialisti o realisti, che non crediamo né all'immortalità dell'anima né al libero arbitrio, questa lentezza, per quanto desolante, è un fatto naturale. Partito dalla condizione di gorilla, l'uomo giunge assai difficilmente alla coscienza della propria umanità e alla realizzazione della propria libertà. Originariamente egli non può avere né tale coscienza né tale libertà: nasce come una bestia feroce e schiava e perviene alla propria umanità ed emancipazione solo nell'ambito della società, che necessariamente precede il sorgere del suo pensiero, della sua parola e della sua volontà; l'uomo realizza la sua umanità solo per mezzo degli sforzi collettivi di tutti i membri, passati e presenti, della società, che è, di conseguenza, la base e il punto naturale di avvio dell'esistenza umana. Da ciò consegue che l'individuo realizza la propria libertà individuale, cioè la propria personalità, solo integrandosi con tutti gli individui che lo circondano; e la realizza solo attraverso il lavoro e la potenza collettiva della società, al di fuori della quale continuerebbe a essere la più stupida e miserabile fra tutte le bestie feroci che esistono sulla faccia della terra. Nel sistema materialistico, il solo naturale e logico, la società, lungi dall'infirmare e dal circoscrivere la libertà degli individui, è essa stessa a crearla. La società è la radice, l'albero, e la libertà ne è il frutto. Di conseguenza, in ogni epoca l'uomo deve ricercare la libertà non all'inizio ma al termine della storia, e si può dire che la reale e completa emancipazione di ogni essere umano è la vera grande meta, il fine supremo della storia.

Completamente diverso è il punto di vista degli idealisti. Nel loro sistema l'uomo è in origine un essere libero e immortale, che finisce per diventare uno schiavo. In quanto spirito libero e immortale, infinito e completo in se stesso, l'uomo non ha bisogno della società; ne consegue che, se egli si organizza nella società, può farlo solo a costo di una rinuncia o perché dimentica e perde la coscienza della propria immortalità e libertà. In quanto essere contraddittorio, interiormente

infinito nello spirito ma esteriormente dipendente, carente, l'uomo è costretto ad associarsi non per soddisfare i bisogni della propria anima, ma per sostentare il proprio corpo. La società nasce quindi dal sacrificio degli interessi e dell'indipendenza dell'anima di fronte agli spregevoli bisogni del corpo. Per l'individuo interiormente libero e immortale la società è una sventura, una schiavitù, una rinuncia almeno parziale alla propria originaria libertà.

È ben nota la frase sacramentale che, nel gergo di tutti i sostenitori dello Stato e del diritto, esprime questa sventura e questo sacrificio, questo primo passo fatale verso la servitù umana. L'individuo, che gode di una completa libertà nello stato di natura, cioè prima di divenire membro di una qualsivoglia comunità, entrando nella società sacrifica una parte di questa libertà perché la società gli garantisca tutto il resto. A chi chieda chiarimenti su tale affermazione si replica di solito con un'altra frase: *«La libertà di ogni essere umano deve avere come solo limite la libertà di tutti gli altri esseri umani»*.

Niente di più giusto, in apparenza. Eppure, questa teoria contiene *in nuce* tutta la teoria del dispotismo. Conformemente all'idea fondamentale di tutti gli idealisti delle varie scuole, e contrariamente a tutti i fatti reali, l'uomo ci appare come un essere assolutamente libero in quanto, e solo in quanto, rimane al di fuori della società; di conseguenza, la società, considerata e intesa unicamente come società giuridico-politica, cioè come Stato, è la negazione della libertà. Ecco il risultato ultimo dell'idealismo, le cui tesi, come si vede, sono diametralmente opposte a quelle del materialismo, per il quale, conformemente a ciò che avviene nel mondo reale, la libertà individuale scaturisce dalla società come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità.

La definizione materialistica, realistica, collettivistica della libertà, totalmente opposta a quella degli idealisti, è la seguente: l'uomo diventa uomo e perviene sia alla coscienza che alla realizzazione della propria umanità soltanto nella società e attraverso l'azione collettiva di questa società nella sua interezza; l'uomo si emancipa dal giogo della natura esterna solo attraverso il lavoro collettivo o sociale, che consente

di trasformare la superficie terrestre in un luogo favorevole allo sviluppo umano. Senza quest'emancipazione materiale non c'è e non può esserci emancipazione intellettuale e morale. L'uomo non può emanciparsi dal giogo della sua natura, non può cioè subordinare gli istinti e i movimenti del suo corpo alla volontà del suo spirito sempre più sviluppato, se non per mezzo dell'educazione e dell'istruzione; ma l'una e l'altra sono fatti eminentemente, esclusivamente, sociali, poiché fuori della società l'uomo sarebbe stato in eterno una bestia selvaggia o un santo, cioè pressappoco la stessa cosa. L'uomo isolato, infine, non può avere coscienza della libertà. Essere libero significa per l'individuo essere riconosciuto, considerato e trattato come tale da un altro individuo, da tutti gli individui che lo circondano. La libertà non scaturisce dall'isolamento, ma dai rapporti reciproci; non dalla separazione, ma al contrario dall'unione; la libertà di ogni individuo è infatti soltanto il riflesso della sua umanità o del suo diritto umano nella coscienza di tutti gli uomini liberi, suoi fratelli, suoi eguali.

Io posso dirmi e sentirmi libero solo in presenza degli altri uomini e in rapporto con loro. Dinanzi a un animale di una specie inferiore non sono né libero né uomo, perché l'animale non può concepire e quindi riconoscere la mia umanità. Io stesso sono umano e libero soltanto nella misura in cui riconosco la libertà e l'umanità di tutti gli uomini che mi circondano. Solo rispettando la loro umanità rispetto la mia stessa umanità. Un antropofago che mangia il suo prigioniero, trattandolo come una bestia selvaggia, non è un uomo ma una bestia. Un padrone di schiavi non è un uomo ma un padrone. In quanto non riconosce l'umanità dei suoi schiavi, egli non riconosce la sua stessa umanità. Tutta la società antica ce ne fornisce la prova: i Greci, i Romani non si sentivano liberi come uomini, non si consideravano tali in virtù del diritto umano; essi si ritenevano dei privilegiati in quanto Greci, in quanto Romani, soltanto all'interno della propria patria fino a che essa rimaneva indipendente, non asservita ma asservitrice di altri paesi, in virtù della speciale protezione accordata loro dagli dei; essi non si stupivano affatto, né credevano di avere il diritto e il dovere di ribellarsi, quando, vinti, cadevano essi stessi in schiavitù.

La logica inesorabile che mi dettano queste parole è troppo evidente perché vi sia bisogno di trattare più estesamente l'argomento. E mi pare impossibile che gli uomini illustri dei quali ho citato i nomi, tanto celebri e giustamente rispettati, non ne siano stati colpiti e non abbiano percepito la contraddizione nella quale cadono quando parlano insieme di Dio e della libertà umana. Per superare una così evidente contraddizione, hanno quindi dovuto ritenere che tale incongruenza, o iniquità logica, fosse *praticamente* necessaria per il bene stesso dell'umanità.

Forse, parlando della *libertà* come di una cosa che è per loro rispettabile e cara, essi la comprendono in modo diverso da quello in cui la concepiamo noi materialisti e socialisti rivoluzionari. Difatti non ne parlano mai senza aggiungervi subito un'altra parola, quella di *autorità,* una parola e una cosa che noi detestiamo con tutta la forza dei nostri cuori.

Che cos'è l'autorità? È forse la potenza inevitabile delle leggi naturali che si manifestano nel concatenamento e nella successione dei fenomeni del mondo fisico e del mondo sociale? Infatti la rivolta contro queste leggi, è non soltanto negata, ma impossibile. Possiamo misconoscerle o non conoscerle ancora, ma non possiamo violarle perché costituiscono la base e le condizioni stesse della nostra esistenza; perché esse ci avviluppano, ci penetrano, regolano tutti i nostri movimenti, i nostri pensieri, e anche quando crediamo di eluderle, non facciamo altro che manifestare la loro onnipotenza.

Noi siamo assolutamente schiavi di queste leggi. Ma non vi è nulla di umiliante in simile schiavitù. Mentre la schiavitù suppone un padrone esterno, un legislatore che si trova al di fuori di colui al quale si comanda, queste leggi, al contrario, non sono al di fuori di noi: esse ci appartengono e costituiscono il nostro essere, tutto il nostro essere, sia corporeo sia intellettuale e morale; non viviamo, non respiriamo, non facciamo, non pensiamo, non vogliamo che per esse. Fuori di esse, non siamo nulla, *non esistiamo*. Da dove ci verrebbe dunque il potere e il volere di ribellarci contro di esse?

Di fronte alle leggi naturali, non c'è per l'uomo che una sola libertà

possibile: ed è di riconoscerle e applicarle sempre più, conformemente allo scopo, cui egli tende, di emancipazione o di umanizzazione collettiva e individuale. Queste leggi, una volta riconosciute, esercitano un'autorità che non è mai discussa dalla massa degli uomini. Bisogna essere un pazzo, o un teologo, o per lo meno un metafisico, un giurista o un economista borghese, per ribellarsi contro la legge per cui due volte due fanno quattro. Bisogna avere la fede per supporre che non ci si brucerà col fuoco e che non si annegherà nell'acqua, a meno che non si ricorra a qualche espediente che è ugualmente fondato su qualche altra legge naturale. Ma queste rivolte, o piuttosto questi tentativi, e queste folli supposizioni di una rivolta impossibile, rappresentano un'assai rara eccezione, perché in generale si può dire che la massa degli uomini, nella vita giornaliera, si lascia governare quasi esclusivamente dal buon senso, ossia dall'insieme delle leggi naturali generalmente riconosciute.

La gran disgrazia è che un'enorme quantità di leggi naturali, già constatate come tali dalla scienza, rimangono sconosciute alle masse popolari, grazie alle premure di questi governi tutelari che esistono, come si sa, solo per il bene dei popoli. C'è un altro inconveniente, ed è che la maggior parte delle leggi naturali, inerenti allo sviluppo della società umana e tanto necessarie e invariabili quanto le leggi che governano il mondo fisico, non sono state debitamente constatate e riconosciute dalla scienza stessa.

Una volta riconosciute prima dalla scienza e poi, mediante un ampio sistema di educazione e di istruzione popolari, fatte entrare nella coscienza di tutti, la questione della libertà sarà perfettamente risolta. Anche gli autoritari più recalcitranti dovranno riconoscere che in tal caso non vi sarà bisogno né di organizzazione, né di direzione, né di legislazione politica: tre cose che pur se emanate dalla volontà del sovrano o, quanto a questo, dalla votazione di un parlamento eletto a suffragio universale, e pur se conformi al sistema delle leggi naturali – il che non fu e non sarà mai – sono sempre e comunque funeste e contrarie alla libertà delle masse, perché impongono un sistema di leggi esterne e, di conseguenza, dispotiche.

La libertà dell'uomo consiste unicamente in questo: obbedire alle leggi naturali, perché le ha riconosciute egli stesso come tali e non perché gli siano state esteriormente imposte da una qualsiasi volontà estranea, divina o umana, collettiva o individuale.

[Da ciò conseguono le fondamentali norme e i principali comportamenti pratici dell'esercizio sociale della libertà – N.d.C.].

Sostituendo il culto di Dio col rispetto e l'amore per l'umanità noi affermiamo la ragione umana come unico criterio di verità. La coscienza umana come base della giustizia. La libertà individuale e collettiva come unica creatrice dell'ordine umano.

La libertà è l'assoluto diritto di ogni uomo o donna adulti di non cercare per le proprie azioni altre conferme che quelle della propria coscienza e della propria ragione, di non determinarle che per mezzo della propria volontà e di esserne quindi responsabili prima di tutto verso se stessi e poi nei confronti della società di cui fanno parte, ma solo in quanto consentono liberamente di farne parte.

Non è affatto vero che la libertà di un uomo sia limitata da quella di tutti gli altri. L'uomo è realmente libero solo nella misura in cui la sua libertà, liberamente riconosciuta e riflessa dalla libera coscienza di tutti gli altri, trova conferma del suo estendersi all'infinito nella loro libertà. L'uomo non è veramente libero che tra uomini ugualmente liberi, e poiché è libero solo in quanto umano, la schiavitù di un solo uomo sulla terra, essendo un'offesa al principio stesso di umanità, è una negazione della libertà di tutti.

Dunque la *libertà* di ciascuno non si realizza che nella *uguaglianza* di tutti. La realizzazione della libertà nell'uguaglianza di fatto e di diritto è la *giustizia*. Per gli uomini non c'è che un solo dogma, una sola legge, una sola base morale, e questa è la *libertà.* [...]

Esclusione assoluta di ogni principio di autorità e di ragion di Stato. La società umana, che è stata alle origini un fatto naturale, anteriore alla libertà e al risveglio del pensiero umano, e che è divenuta più tardi un fatto religioso, organizzato secondo il principio dell'autorità divina e umana, deve ricostituirsi oggi sulla base della libertà, la quale deve di-

ventare il solo principio costitutivo della sua organizzazione tanto politica che economica. L'ordine sociale deve essere il risultato del maggior sviluppo possibile di tutte le libertà collettive e individuali.

Di conseguenza l'organizzazione politica ed economica della vita sociale non deve più andare, come oggi, dall'alto in basso e dal centro alla periferia, secondo un principio di unità e di centralizzazione forzata, bensì *dal basso in alto e dalla periferia al centro*, secondo un principio di associazione e di libera federazione.

Organizzazione politica. È impossibile determinare una norma concreta, universale e obbligatoria per lo sviluppo interno e per l'organizzazione politica delle nazioni, dato che l'esistenza di ciascuna nazione è subordinata a una quantità di condizioni storiche, geografiche ed economiche differenti che non permetteranno mai di stabilire un modello di organizzazione che sia ugualmente valido e accettabile da tutte. Un'impresa del genere, assolutamente priva di utilità pratica, danneggerebbe d'altronde la ricchezza e la spontaneità della vita che prospera nella infinita diversità e, ancora peggio, sarebbe contraria allo stesso principio della libertà. Tuttavia ci sono delle *condizioni essenziali, assolute*, senza le quali la realizzazione pratica e l'organizzazione della libertà saranno sempre impossibili.

Queste condizioni sono:

– l'abolizione radicale di ogni religione ufficiale e di tutte le Chiese privilegiate, pagate e mantenute dallo Stato. Libertà assoluta di coscienza e di propaganda per ciascuno, con la facoltà illimitata di elevare quanti templi si vogliano alle proprie divinità, quali che siano, e di pagare e mantenere i preti della propria religione;
– le Chiese, intese come corporazioni religiose, non godranno di nessuno di quei diritti politici che saranno attribuiti alle associazioni produttive, non potranno né ereditare né possedere dei beni in comune eccetto le loro case e i luoghi di culto; e non potranno mai occuparsi dell'educazione dei bambini, dal momento che l'unico scopo della loro esistenza è la sistematica negazione della morale, della libertà, e la stregoneria a scopo di lucro;

– l'abolizione di monarchia e repubblica;
– l'abolizione delle classi, dei ceti, dei privilegi e di ogni specie di distinzione. Uguaglianza assoluta di diritti politici per tutti, uomini e donne; suffragio universale;
– l'abolizione, dissoluzione e bancarotta morale, politica, burocratica e giuridica dello *Stato tutelare, trascendente, centralista*, doppione e alter ego della Chiesa e, come tale, causa permanente di impoverimento, di abbrutimento e di asservimento dei popoli; l'abolizione di tutte le università di Stato, poiché la cura dell'istruzione pubblica deve appartenere esclusivamente ai comuni e alle libere associazioni; l'abolizione della magistratura di Stato: tutti i giudici dovranno essere eletti dal popolo; l'abolizione dei codici civili e penali attualmente in vigore in Europa perché, essendo tutti in egual modo ispirati al culto di Dio, dello Stato, della famiglia consacrata religiosamente o politicamente e della proprietà, sono contrari al diritto umano e perché il codice della libertà non potrà essere usato che dalla sola libertà; l'abolizione delle banche e di tutte le altre istituzioni di credito dello Stato; l'abolizione di ogni amministrazione centrale, della burocrazia, degli eserciti permanenti, dei corpi di polizia;
– l'elezione immediata e diretta di tutti i funzionari pubblici, giudiziari e civili, come pure di tutti i rappresentanti e i consiglieri nazionali, provinciali e comunali da parte del popolo, vale a dire mediante il suffragio universale di tutti gli individui, uomini e donne maggiorenni;
– la riorganizzazione interna di ciascun paese prendendo come punto di partenza e come base la libertà assoluta degli individui, delle associazioni produttive e dei comuni.

Diritti individuali

– diritto per ciascuno, uomo o donna, dalla nascita fino alla maggiore età, di essere completamente mantenuto, custodito, protetto, allevato, istruito a spese della società in tutte le scuole pubbliche

elementari, medie, superiori, industriali, artistiche e scientifiche;
- uguale diritto per ciascuno di essere consigliato e sostenuto quanto più possibile dalla società all'inizio della carriera, scelta liberamente da ogni individuo una volta maggiorenne; dopodiché la società, avendolo dichiarato assolutamente libero, non eserciterà più su di lui alcuna sorveglianza né autorità e, declinando ogni responsabilità nei suoi confronti, non gli dovrà più che il rispetto e, in caso di necessità, la protezione della sua libertà;
- libertà assoluta e completa per ciascun individuo maggiorenne, sia esso uomo o donna, di andare e venire, di professare apertamente ogni possibile opinione, di essere fannullone o laborioso, morale o immorale, di disporre in una parola della propria persona e dei propri beni senza renderne conto a nessuno; libertà di vivere sia onestamente con il proprio lavoro, che sfruttando vergognosamente la carità e la fiducia privata, sempre che questa carità e questa fiducia vengano da individui maggiorenni e siano volontarie;
- libertà illimitata di svolgere ogni tipo di propaganda con le parole, con la stampa, nelle riunioni pubbliche o private, senz'altro freno che il naturale e salutare potere dell'opinione pubblica; libertà assoluta di associazione, non escluse quelle che avranno come scopo la distruzione della libertà individuale e pubblica.

La libertà non può e non deve difendersi che per mezzo della libertà, ed è un pericoloso controsenso volerla pregiudicare con lo specioso pretesto di proteggerla; e poiché la morale non ha altra origine, altro stimolo, altra causa, altro fine che la libertà, tutte le restrizioni che sono state imposte a quest'ultima allo scopo di proteggere la prima si sono sempre volte a danno della morale. La psicologia, la statistica e tutta la storia ci provano che l'immoralità individuale e sociale è stata sempre la conseguenza necessaria di una cattiva educazione pubblica e privata, dell'assenza o dello svilimento dell'opinione pubblica – che non può esistere, svilupparsi e moralizzarsi se non per mezzo della sola libertà – e soprattutto di un'organizzazione eccessiva della società.

L'esperienza insegna, ci dice l'illustre statistico Querelet, che i delitti

sono sempre preparati dalla società e che i malfattori sono soltanto i fatali strumenti che li eseguono. È dunque inutile opporre all'immoralità sociale i rigori di una legislazione che invaderebbe la libertà individuale. L'esperienza ci insegna al contrario che il sistema repressivo e autoritario, lungi dall'aver arginato il dilagare dell'amoralità sociale, l'ha sempre profondamente e largamente incentivato in tutti i paesi che ne sono stati colpiti, e che la morale pubblica e privata è sempre aumentata o diminuita in rapporto all'allargarsi o al restringersi della libertà degli individui. Per moralizzare quindi la società attuale dobbiamo cominciare innanzi tutto a distruggere da cima a fondo tutta questa organizzazione politica e sociale fondata sulla diseguaglianza, sul privilegio, sull'autorità divina e sul disprezzo per l'umanità; e dopo aver ricostruito la società sulle basi della più completa uguaglianza, della giustizia, del lavoro, di un'educazione razionale ispirata al rispetto per l'uomo, dobbiamo affidarla in custodia all'opinione pubblica e darle per anima la libertà più assoluta.

Tuttavia la società non deve restare completamente disarmata contro gli individui parassiti, malvagi e nocivi. Poiché il lavoro è la base di tutti i diritti politici, la società, come la provincia o la nazione, ciascuna nella rispettiva giurisdizione, potrà privarne tutti quegli individui maggiorenni che, non essendo ammalati, invalidi o vecchi, vivranno a spese della carità pubblica o privata, fermo restando l'obbligo di restituirglieli non appena essi ricominceranno a vivere del proprio lavoro.

Poiché la libertà di ciascun uomo è inalienabile, la società non accetterà mai che un qualsiasi individuo alieni giuridicamente la propria libertà o che con un contratto l'impegni nei confronti di un altro su una qualsiasi base che non sia quella della più completa uguaglianza e reciprocità. Essa non potrà però impedire che un uomo o una donna, privi di ogni sentimento di dignità personale, si mettano, per mezzo di un contratto stipulato con un altro, in un rapporto di servitù volontaria; però li considererà come individui che vivono della carità privata per cui saranno esclusi dal godimento dei diritti politici *per tutta la durata di questa servitù.*

Tutte le persone che avranno perso i diritti politici saranno parimenti private del diritto di allevare e di tenere i propri figli. In caso di inadempienza di un impegno liberamente assunto, oppure in caso di attentato, aperto o provato, contro la proprietà, contro la persona e soprattutto contro la libertà di un cittadino, sia indigeno che straniero, la società infliggerà al reo, indigeno o straniero, le pene stabilite dalle sue leggi. [...]

Abolizione assoluta di tutte le pene umilianti e crudeli, delle punizioni corporali, e della pena di morte in quanto consacrata ed eseguita dalla legge. Abolizione di tutte le pene a termine indefinito o tanto lungo da non lasciare alcuna speranza o alcuna possibilità reale di riabilitazione; il delitto va infatti considerato come una malattia e la punizione come una cura piuttosto che come una vendetta della società.

Ogni individuo condannato dalle leggi di una qualsiasi società – comune, provincia o nazione – conserverà il diritto di non sottomettersi alla pena che gli sia stata comminata se dichiara di non voler più fare parte di quella società. Ma in questo caso essa avrà a sua volta il diritto di espellerlo dal suo seno e di dichiararlo escluso dalla sua garanzia e protezione. Ricaduto così sotto la legge naturale, per la quale vale «l'occhio per occhio, dente per dente», almeno sul territorio occupato da questa società, il reietto potrà essere derubato, maltrattato e persino ucciso senza che essa se ne curi. Ciascuno potrà disfarsene come di una bestia nociva, mai però asservirlo né impiegarlo come schiavo. [...]

Ciò riguarda l'avvenire e, quanto a noi, possiamo porre oggi solo questo principio assoluto: *qualunque ne sia il fine, tutte le associazioni, come tutti gli individui, devono godere di una libertà assoluta*. La società o una sua qualunque parte – comune, provincia o nazione – non ha il diritto di impedire agli individui liberi di associarsi liberamente per un qualsiasi scopo, religioso, politico, scientifico, industriale, artistico, o anche per sfruttare degli ingenui e degli sciocchi, a condizione che non siano *minori*. La lotta contro i ciarlatani e le associazioni perniciose appartiene unicamente all'opinione pubblica. Ma la società ha il dovere di rifiutare la garanzia sociale, il riconoscimento giuridico e i diritti politici e civili a ogni associazione, come corpo collettivo, che

nella definizione dei propri scopi, regolamenti e statuti sia contraria ai principi fondamentali della sua Costituzione e i cui membri non siano tutti posti su una base di uguaglianza e reciprocità perfetta; senza per questo poterne privare i singoli membri per il solo fatto di partecipare a organizzazioni non riconosciute dalla garanzia sociale. La differenza tra le associazioni regolari e quelle irregolari è dunque questa: le associazioni giuridicamente riconosciute come corpi collettivi avranno a questo titolo il diritto di perseguire davanti alla giustizia sociale tutti gli individui, membri di esse o estranei, come pure le altre associazioni regolari, che non abbiano tenuto fede a impegni con esse contratti. Le associazioni non riconosciute giuridicamente non avranno affatto tale diritto in quanto corpo collettivo per cui, a questo titolo, non potranno essere sottoposte ad alcuna responsabilità giuridica in quanto tutti i loro impegni dovranno essere considerati nulli da una società che non avrà sanzionato la loro esistenza collettiva; cosa però che non potrà esimere ciascuno dei suoi membri dagli impegni che abbia potuto assumere individualmente. [...]

Base di tutta l'organizzazione politica di un paese deve essere *il comune assolutamente autonomo*, rappresentato sempre dalla maggioranza dei voti di tutti gli abitanti, uomini e donne maggiorenni, alle stesse condizioni.

CAPITOLO QUARTO

È centrale, nella riflessione bakuniniana sull'uguaglianza, il tema del lavoro, inteso non come semplice erogazione di energia umana in rapporto a un sistema economico, ma come relazione e condizione di un essere umano rispetto a un altro. *Il lavoro richiama immediatamente il problema dell'uguaglianza, come questa, a sua volta, non può che rimandare a quello della libertà e dunque alla lotta contro il dominio. In altri termini, il lavoro (non importa quale ne sia la natura: intellettuale, psicologica, manuale, fisica in senso lato) definisce innanzi tutto la posizione degli individui nell'ordine sociale, concepito ovviamente come un insieme, per cui non è possibile definire una qualunque posizione nella scala gerarchica se non in rapporto a tutte le altre. Visto in questo senso, il lavoro presenta un campo di indagine autonomo, in quanto* ogni *forma economica storicamente data presenta sempre la* sua *gerarchia.*

Bakunin, pertanto, analizza la divisione gerarchica del lavoro e specificamente la sua forma verticale più evidente: quella fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, divisione che costituisce a suo giudizio la causa costante *e principale della diseguaglianza sociale e* quindi *delle classi. Tale separazione deriva dal monopolio della scienza e, in generale, dal mono-*

polio di ogni conoscenza socialmente utile ai fini del comando economico e politico. *L'analisi della divisione gerarchica del lavoro permette di risalire alla struttura che sta alla base del principio di autorità e di gerarchia, descrivendone e identificandone le componenti costanti e le sue forme caratteristiche, gli elementi che per la loro natura strutturale si ripresentano e si concretizzano nelle differenti società storiche, assumendo di volta in volta le forme socio-economiche a esse inerenti e l'apparato politico che le vivifica e le giustifica.*

Questa indagine, se da una parte si specifica attraverso l'investigazione dell'aspetto storico e quindi variabile dello sfruttamento – così come si presenta nella società capitalistico-borghese – dall'altra individua un metodo di comprensione di ogni società autoritaria. In altri termini, per il pensiero bakuniniano la società capitalistico-borghese non è la causa della diseguaglianza sociale fra gli uomini e quindi dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, ma è solo una forma storica, succeduta ad altre, assunta dalla divisione gerarchica del lavoro sociale, vera fonte strutturale di ogni società autoritaria. La proprietà borghese, come qualsiasi altra forma di proprietà, è insomma l'effetto ultimo, il materiale godimento dei privilegi, consolidati e difesi dallo Stato. I privilegi hanno molteplici origini materiali, la più importante delle quali è il sapere. Si può dire così, in un certo senso, che lo sfruttamento economico è sempre un effetto variabile della diseguaglianza e dell'autorità, un effetto variabile, cioè, della distribuzione ineguale e gerarchica del potere.

Si comprende ora come si configuri nel pensiero dell'anarchico russo l'abolizione delle classi: essa non può che scaturire dall'abolizione della divisione gerarchica del lavoro e dalla conseguente socializzazione universale del sapere. Nasce così la visione bakuniniana dell'istruzione integrale quale propedeutica all'integrazione del lavoro manuale e intellettuale in ogni uomo e donna. Se, infatti, si accetta la premessa che fino a quando vi saranno due o più livelli di istruzione per i vari strati della società, ci saranno necessariamente delle classi, si deve concludere che solo con l'istruzione integrale uguale per tutti, tesa a portare ogni individuo ai gradi più elevati della conoscenza, si può realizzare l'uguaglianza.

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti dal Catechismo rivoluzionario *e da* L'istruzione integrale *inclusi nel volume* Libertà uguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano 1976.*

L'uguaglianza

Organizzazione sociale. Senza uguaglianza politica non c'è libertà politica reale, ma l'uguaglianza politica sarà possibile solo quando si avrà *l'uguaglianza economica e sociale*.

L'uguaglianza non implica il livellamento delle differenze individuali, né dell'identità intellettuale, morale e fisica degli individui. Queste differenze di capacità e di forze, queste diversità di razza, nazione, sesso, età e individualità, lungi dall'essere un male sociale, costituiscono al contrario la ricchezza dell'umanità. L'uguaglianza economica e sociale non implica peraltro il livellamento delle fortune individuali in quanto prodotto della capacità, dell'energia produttiva e dell'economia di ciascuno.

L'uguaglianza e la giustizia richiedono un'organizzazione della società tale che ogni essere umano quando nasce vi trovi, per quel che dipende dalla società, uguali mezzi per svilupparsi durante l'infanzia e l'adolescenza fino alla maggiore età, dapprima per quanto riguarda l'educazione e l'istruzione e, più tardi, per poter esercitare quelle diverse forze che la natura avrà riunito in ciascuno per il lavoro.

Questa uguaglianza del punto di partenza, che è un'esigenza di giusti-

zia per tutti, sarà inattuabile fino a che esisterà il diritto di eredità. [...]

Abolizione del diritto di eredità. Finché sussisterà questo diritto la differenza ereditaria delle classi, delle posizioni, dei beni, in una parola la diseguaglianza sociale e il privilegio, sussisteranno di fatto se non di diritto. Ma secondo una legge inerente alla società, la diseguaglianza di fatto produce sempre la diseguaglianza di diritto, e la diseguaglianza sociale diventa necessariamente diseguaglianza politica. E senza la diseguaglianza politica, abbiamo detto, non è possibile la libertà nel senso universale, umano, veramente democratico di questa parola; la società rimarrà sempre divisa in due parti diseguali, delle quali l'una, immensa, comprendente tutta la massa popolare, sarà oppressa e sfruttata dall'altra. Dunque, *il diritto di eredità è contrario al trionfo della libertà*, e se la società vuol diventare libera deve abolirlo. [...]

Una volta abolita la ripugnante diseguaglianza del diritto di eredità rimarrà sempre, ancorché diminuita in modo considerevole, la diseguaglianza che risulterà dalla differenza delle capacità, delle forze e dell'energia produttiva degli individui; ma questa differenza, se non potrà mai sparire completamente, è destinata a diminuire progressivamente per l'influenza di un sistema di organizzazione sociale e di educazione egualitario; inoltre, una volta abolito il diritto di eredità, essa non peserà più sulle future generazioni.

Dal momento che il lavoro è il solo produttore della ricchezza, ciascuno è indubbiamente libero sia di morire di fame che di andare a vivere nei deserti o nelle foreste tra le bestie, ma chiunque voglia vivere nell'ambito della società deve guadagnarsi la vita con il proprio lavoro, se non vuol essere considerato un parassita o un ladro che sfrutta il bene, vale a dire il lavoro altrui.

Il *lavoro* è la base fondamentale della dignità e del diritto umani. Infatti è unicamente con il lavoro libero e intelligente che l'uomo, diventando creatore e conquistando al di sopra del mondo esterno e della propria animalità la sua umanità e il suo diritto, crea il mondo civilizzato. Il disonore addebitato al lavoro nel mondo antico, nella società feudale, e in buona misura anche in quello attuale (malgrado le frasi che sentiamo ripetere ogni giorno sulla sua dignità), questo stupido di-

sprezzo del lavoro ha due origini: la prima è la convinzione propria agli antichi, e che persino oggi conta ancora dei partigiani occulti, secondo cui per dare a una parte della società umana i mezzi per umanizzarsi con la scienza, l'arte, la conoscenza e l'esercizio del diritto è necessario che un'altra parte, naturalmente più numerosa, si voti al lavoro come schiava.

Questo principio fondamentale della civiltà antica fu la causa della sua rovina. La città, corrotta e disorganizzata dalla privilegiata scioperatezza dei cittadini ed erosa per altro verso dall'azione impercettibile, lenta ma costante, di quel mondo diseredato di schiavi, morali malgrado la schiavitù e in possesso della loro forza originaria, dall'azione salutare del loro stesso lavoro pur se forzato, cadde sotto i colpi dei popoli barbari dai quali provenivano in origine la maggior parte degli schiavi.

Il cristianesimo, la religione degli schiavi, distruggerà più tardi l'antica diseguaglianza solo per crearne una nuova. Il privilegio della grazia e dell'elezione divina sancirà la diseguaglianza prodotta naturalmente dal diritto di conquista e separerà di nuovo la società umana in due campi: la canaglia e la nobiltà, i servi e i padroni, attribuendo a questi ultimi il nobile esercizio delle armi e del governo e non lasciando ai servi che il lavoro, non solo svilito ma anche maledetto. La stessa causa produce necessariamente i medesimi effetti: la nobiltà snervata e corrotta dal privilegio dell'ozio cadde nel 1789 sotto i colpi dei servi, lavoratori in rivolta uniti e forti. Fu allora proclamata la libertà del lavoro, la sua riabilitazione di diritto; solo di diritto, perché di fatto il lavoro rimane ancora disonorato e asservito.

Dato che l'origine prima di questo asservimento, cioè il dogma della diseguaglianza politica degli uomini, è stata soppressa dalla grande rivoluzione, si deve attribuire l'attuale disprezzo per il lavoro alla *separazione* che s'è andata creando, e che ancor oggi permane in tutta la sua forza, *tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale*, il quale, riproducendo in una forma nuova la vecchia diseguaglianza, divide ancora il mondo sociale in due campi: *la minoranza privilegiata*, oggi non per la forza della legge ma per quella del capitale, e *la maggioranza dei lavoratori forzati,* non più a causa dell'iniquo diritto del pri-

vilegio legale ma della fame. Effettivamente oggi la dignità del lavoro è già riconosciuta teoricamente e l'opinione pubblica ammette che è disonorevole vivere senza lavorare. Ma dato che il lavoro umano considerato nella sua totalità si divide in due parti – l'una interamente intellettuale e dichiarata esclusivamente nobile, che comprende le scienze, le arti (e nell'industria l'applicazione di scienze e arti), l'ideare, il concepire, l'inventare, il progettare, nonché il governo e la direzione gerarchica delle forze operaie; e l'altra solo manuale, ridotta a un'azione puramente meccanica, senza intelligenza, senza idee – approfittando di questa legge economica e sociale della divisione del lavoro i privilegiati del capitale, compresi quelli che per la pochezza delle loro capacità individuali ne sarebbero i meno autorizzati, s'impadroniscono della prima, lasciando al popolo la seconda. Ne derivano tre grandi malanni: uno per questi privilegiati del capitale; l'altro per le masse popolari; e il terzo, che procede dall'uno e dall'altro, per la produzione delle ricchezze e per il benessere, la giustizia e lo sviluppo intellettuale e morale di tutta quanta la società.

Il male di cui soffrono le classi privilegiate è questo: monopolizzando la parte migliore nella ripartizione delle funzioni sociali, si condannano in realtà a un ruolo sempre più meschino nel mondo intellettuale e morale. È perfettamente vero che una certa misura di agiatezza è assolutamente necessaria per lo sviluppo della mente, delle scienze e delle arti; ma dev'essere un'agiatezza guadagnata, risultata dalla sana fatica del lavoro quotidiano, una giusta agiatezza il cui raggiungimento, dipendendo unicamente dal grado di energia, di capacità e di buona volontà dell'individuo, sia socialmente uguale per tutti. Ogni agio privilegiato, al contrario, lungi dall'irrobustire l'intelligenza, la snerva, la corrompe e l'uccide.

Tutta la storia ci prova, a parte qualche rara eccezione, che le classi privilegiate per fortuna e posizione sono sempre state le meno produttive dal punto di vista intellettuale: le più grandi scoperte nella scienza, nelle arti e nell'industria sono quasi sempre state l'opera di uomini che nella loro gioventù sono stati costretti a guadagnarsi la vita con un duro lavoro. La natura umana è tale che la propensione al male

viene sempre rafforzata da circostanze esterne e che la moralità dell'individuo dipende molto più dalle condizioni della sua esistenza e dall'ambiente in cui vive che dalla sua volontà. Da questo punto di vista, come da ogni altro, la legge della solidarietà sociale è inesorabile, di modo che per moralizzare gli individui bisogna occuparsi non tanto della loro coscienza quanto della natura della loro esistenza sociale; e non c'è alcun altro elemento moralizzatore, né per la società né per l'individuo, se non la libertà nella più perfetta uguaglianza. Prendete il democratico più sincero e mettetelo su un trono qualsiasi: se non ne discende immediatamente, diventerà immancabilmente una canaglia. Un uomo che abbia natali aristocratici, se non sente disprezzo e odio per il proprio sangue, se non si vergogna di essere aristocratico, sarà necessariamente un uomo tanto nocivo quanto vuoto, nostalgico del passato, inutile nel presente e appassionato avversario dell'avvenire. Parimenti il borghese, figlio prediletto del capitale e dell'agiatezza privilegiata, converte i suoi agi in scioperatezza, in corruzione, in dissolutezza, oppure se ne serve come di una terribile arma per asservire maggiormente la massa lavoratrice, e così finirà con il sollevare contro di sé una rivoluzione più tremenda di quella del 1789. Il male di cui soffre il popolo è ancora più facilmente individuabile: lavora per gli altri e il suo lavoro, privo di libertà, di soddisfazioni e di intelligenza, lo depriva, lo schiaccia e lo uccide. È obbligato a lavorare per gli altri perché, nato nella miseria e privo di qualsiasi istruzione e di qualsiasi educazione razionale, moralmente schiavo per via delle influenze religiose, viene buttato nella vita disarmato, screditato, senza iniziativa e senza volontà propria. Forzato dalla fame fin dalla più tenera infanzia a guadagnarsi la sua misera esistenza, deve vendere la sua forza fisica, il suo lavoro, alle condizioni più dure. Ridotto alla disperazione dalla miseria, qualche volta si ribella, ma sprovvisto di quell'unità e di quella forza che dà il pensiero, mal guidato, il più delle volte tradito e venduto dai suoi capi, e non sapendo quasi mai contro chi prendersela per i mali che sopporta e così colpendo quasi sempre a vuoto, almeno fino a ora ha fallito nelle sue rivolte e, stanco di una lotta sterile, è sempre ricaduto sotto la vecchia schiavitù. Questa schiavitù durerà finché il

capitale, rimanendo fuori dal raggio di azione collettiva delle forze lavoratrici, le sfrutterà, e finché l'istruzione, che in una società ben organizzata dovrebbe essere impartita a tutti, ampliando solo l'interesse di una classe privilegiata attribuirà a quest'ultima tutta la parte intellettuale del lavoro e non lascerà al popolo che la brutale applicazione delle sue forze fisiche asservite, condannandolo a professare delle idee che non sono le sue. Per questa ingiusta e funesta distorsione il lavoro del popolo, divenuto un lavoro puramente meccanico e simile a quello di una bestia da soma, è disonorato, disprezzato e per naturale conseguenza defraudato di ogni diritto. Ne risulta, da un punto di vista politico, intellettuale e morale, un male immenso per la società. La minoranza che gode del monopolio della scienza viene, proprio a causa di questo privilegio, colpita al cuore e nell'intelletto a un tempo, sino a istupidire a forza di istruzione, perché non c'è niente di tanto nocivo e sterile quanto un'intelligenza patentata e privilegiata. Dall'altra parte il popolo, totalmente sprovvisto di scienza, schiacciato da un lavoro quotidiano meccanico fatto più per abbrutire che per sviluppare la sua naturale intelligenza, mancando di quella luce che potrebbe illuminargli la via del suo riscatto, si dibatte violentemente nella sua prigione forzata, e poiché ha sempre dalla sua la forza derivante dal numero mette spesso in pericolo l'esistenza stessa della società.

È quindi necessario modificare l'iniqua divisione creatasi tra il lavoro manuale e il lavoro intellettuale. La stessa produzione economica della società ne soffre grandemente, l'intelligenza separata dall'azione fisica si snerva, inaridisce, avvizzisce, mentre la forza corporale dell'umanità, separata dall'intelligenza, s'abbrutisce, e in questa condizione di artificiale separazione nessuna delle due produce la metà di quel che può, di quel che potrà produrre allorché riunite in una nuova sintesi sociale formeranno una sola azione produttiva. Quando l'uomo di scienza lavorerà e l'uomo del lavoro penserà, il lavoro intelligente e libero potrà considerarsi il maggior titolo di gloria per l'umanità, la base della sua dignità, del suo diritto, la manifestazione del potere umano sulla terra. E l'umanità sarà fatta.

Il lavoro intelligente e libero sarà necessariamente un lavoro associato.

Libero sarà ciascuno di associarsi o di non associarsi per il lavoro, ma non c'è alcun dubbio che, eccettuati i lavori di immaginazione per i quali la natura esige la concentrazione dell'intelligenza individuale, in tutte le imprese industriali e anche scientifiche o artistiche che ammettono per loro natura il lavoro comune, l'associazione sarà da tutti preferita; e per la semplice ragione che l'associazione moltiplica in maniera straordinaria le forze produttive di ognuno e ognuno, diventando membro e cooperatore di un'associazione produttiva, con minor tempo e molto meno fatica guadagnerà molto di più. Quando le associazioni dei liberi produttori includeranno nel proprio seno, come membri cooperatori, accanto alle forze lavoratrici emancipate dall'istruzione generalizzata, tutte quelle particolari intelligenze necessarie a ogni impresa; quando combinandosi tra loro liberamente, secondo i propri bisogni e la propria natura, superando prima o poi tutte le frontiere nazionali, esse formeranno un'immensa federazione economica con un parlamento informato dai dati sempre più numerosi, precisi e particolareggiati di una statistica mondiale quale oggi non può ancora farsi, e che combinando l'offerta con la domanda potrà governare, determinare e ripartire tra i diversi paesi la produzione dell'industria mondiale, per cui non ci siano più o quasi crisi commerciali e industriali, stagnazioni forzate, disastri, dolori, capitali dispersi: allora il lavoro umano, emancipazione di tutti e di ciascuno, rigenererà il mondo.

La *terra*, con tutte le sue ricchezze naturali, è proprietà di tutti, ma sarà posseduta solo da coloro che la coltiveranno.

La *donna*, diversa dall'uomo ma non inferiore a lui, intelligente, lavoratrice e libera come lui, viene dichiarata a lui uguale nei diritti come in tutte le funzioni e i doveri politici e sociali.

La famiglia *legale* – non quella naturale – fondata sul diritto civile e sulla proprietà è abolita. Il matrimonio religioso e civile viene sostituito dal *matrimonio libero*. Due individui maggiorenni e di sesso diverso hanno il diritto di unirsi e di separarsi secondo la propria volontà, i loro reciproci interessi e i bisogni del loro cuore, senza che la società abbia il diritto di impedire la loro unione e di mantenerla con-

tro la loro volontà. Quando il diritto di eredità sarà abolito e l'educazione di tutti i bambini sarà assicurata dalla società, spariranno tutte le motivazioni finora avanzate a giustificare la consacrazione politica e civile dell'indissolubilità del matrimonio, e l'unione dei due sessi dovrà essere restituita alla sua completa libertà, che anche qui, come sempre e dappertutto, è la condizione *sine qua non* della vera morale. Nel matrimonio libero l'uomo e la donna dovranno parimenti godere di un'assoluta libertà. Né la violenza della passione, né i diritti liberamente concessi in passato potranno essere addotti a pretesto per qualsiasi attentato dell'uno contro la libertà dell'altro, e ogni attentato del genere sarà considerato un delitto.

Dal momento in cui una donna attende un figlio, e sino a quando non lo avrà dato alla luce, essa ha diritto a una sovvenzione da parte della società, versata non a favore della donna ma del figlio. Ogni madre che vorrà nutrire e allevare i suoi figli dovrà sempre essere rimborsata dalla società di tutto il costo del mantenimento e della fatica che dedica loro.

La domanda prioritaria che dobbiamo porci è questa: l'emancipazione della massa lavoratrice potrà essere completa fintanto che l'istruzione ricevuta da questa massa sarà inferiore a quella data ai borghesi, o fintanto che ci sarà, in generale, una qualunque classe, numerosa o meno, destinata per nascita ai privilegi di un'educazione superiore e di un'istruzione più completa?

Ma porre questa questione non equivale a risolverla? Non è evidente che fra due uomini dotati di un'intelligenza naturale pressoché uguale colui che saprà di più – cioè quello che avrà la mente più aperta grazie alla scienza e che avendo meglio capito l'interdipendenza dei fatti naturali e sociali, ovvero le leggi della natura e della società, coglierà più facilmente e più ampiamente la natura dell'ambiente in cui si trova – sarà più libero, che sarà anche in pratica più abile e più forte dell'altro?

Chi sa di più dominerà naturalmente chi sa di meno; e quand'anche inizialmente non esistesse fra due classi che questa sola differenza

di istruzione e di educazione, questa differenza produrrebbe in poco tempo tutte le altre, il mondo umano si ritroverebbe nelle condizioni attuali, sarebbe cioè diviso nuovamente in una massa di dominati e in un piccolo numero di dominanti, e i primi lavorerebbero, come oggi, per i secondi.

Si capisce allora perché i socialisti borghesi chiedano soltanto *un po' di istruzione* per il popolo, un po' di più di quella che riceve adesso, mentre noi democratici socialisti chiediamo *l'istruzione integrale, tutta l'istruzione*, tanto completa quanto è consentito dal potenziale intellettuale del secolo, affinché al di sopra della massa lavoratrice non possa trovarsi più alcuna classe cui sia possibile saperne di più e possa quindi, proprio perché più sapiente, dominarla e sfruttarla.

I socialisti borghesi vogliono la conservazione delle classi perché, secondo loro, ciascuna dovrebbe rappresentare una differente funzione sociale: una per esempio la scienza, l'altra il lavoro manuale; noi, al contrario, vogliamo l'abolizione definitiva e completa delle classi, l'unificazione della società e l'uguaglianza economica e sociale di tutti gli esseri umani sulla terra. Essi vorrebbero, sempre però conservandole, ridurre, addolcire, imbellire la diseguaglianza e l'ingiustizia, queste basi storiche della società attuale, mentre noi vogliamo distruggerle. Ne risulta chiaramente che non è possibile alcuna intesa, né conciliazione o coalizione, fra i socialisti borghesi e noi.

Ma, si dirà, ed è l'argomento che di solito ci viene opposto e che i signori dottrinari di ogni colore ritengono un argomento irresistibile, è impossibile che tutta quanta l'umanità si dedichi alla scienza: morirebbe di fame. Bisogna dunque che mentre gli uni studino gli altri lavorino per produrre le cose necessarie per vivere, prima per se stessi e poi anche per gli uomini che si sono consacrati esclusivamente ai lavori concettuali. Perché questi ultimi non lavorano solamente per sé: le loro scoperte scientifiche, oltre al fatto di allargare la mente umana, non migliorano forse la condizione di tutti gli esseri umani, nessuno escluso, quando si applicano all'industria e all'agricoltura e, in generale, alla vita politica e sociale? Le loro creazioni artistiche non arricchiscono la vita di tutti quanti?

No, niente affatto. Il maggior rimprovero che facciamo alla scienza e alle arti è precisamente quello di diffondere i loro benefici e di far sentire la loro influenza su una piccolissima parte della società, lasciando fuori e di conseguenza danneggiando l'immensa maggioranza.

Quel che è già stato detto con tanta ragione sul prodigioso sviluppo dell'industria, del commercio, del credito, in una parola della ricchezza sociale, nei paesi più civili del mondo moderno, si può dire oggi sui progressi della scienza e delle arti. Questa ricchezza è assolutamente esclusiva e col tempo lo diventa sempre di più, concentrandosi in un numero sempre più piccolo di mani e respingendo gli strati inferiori della classe media, la piccola borghesia, nel proletariato, così che lo sviluppo di questa ricchezza è in rapporto diretto con la crescente miseria delle masse lavoratrici.

Ne risulta che l'abisso che separa la minoranza beata e privilegiata dai milioni di lavoratori che la mantengono con il lavoro delle proprie braccia si allarga ogni giorno di più, e che i fortunati, gli sfruttatori del lavoro popolare, sono tanto più felici quanto più i lavoratori diventano miseri. Basta confrontare la favolosa opulenza del mondo aristocratico, finanziario, commerciale e industriale dell'Inghilterra con la miserabile situazione dei lavoratori dello stesso paese. Si rilegga quella lettera così semplice e così straziante scritta poco tempo fa da un intelligente e onesto orafo di Londra, Walter Dugan, che si è avvelenato *volontariamente* con la moglie e i sei bambini soltanto per sottrarsi alle umiliazioni della miseria e alle torture della fame, e si sarà ben costretti a riconoscere come questa tanto vantata civiltà non sia altro, dal punto di vista materiale, che oppressione e rovina per il popolo.

Lo stesso vale per i moderni progressi della scienza e delle arti. Questi progressi sono immensi! Sì, è vero. Ma più sono grandi e più divengono una causa di schiavitù intellettuale e quindi anche materiale, una causa di miseria e di inferiorità per il popolo, perché allargano sempre di più quell'abisso che già separa l'intelligenza popolare da quella delle classi privilegiate. Oggi, dal punto di vista della capacità naturale, la prima è evidentemente meno stucchevole, meno logorata, meno sofisticata e meno corrotta dalla necessità di dover difendere in-

teressi ingiusti, e perciò essa è naturalmente più potente dell'intelligenza borghese; ma in compenso quest'ultima dispone di tutte le armi della scienza, e queste armi sono formidabili.

Succede spesso che un operaio di grande intelligenza sia costretto a tacere davanti a uno stolto acculturato che lo supera non per l'intelletto, che non ha, ma per quella istruzione di cui l'operaio è sprovvisto e che l'altro ha potuto avere perché, mentre la sua stoltezza si sviluppava scientificamente nelle scuole, il lavoro dell'operaio lo vestiva, lo alloggiava, lo nutriva e gli forniva tutto il materiale, maestri e libri, necessario alla sua istruzione.

Sappiamo benissimo che il livello di scienza spettante a ciascuno non è uguale nemmeno all'interno della classe borghese. Anche là c'è una scala determinata non dalla capacità degli individui ma dalla maggiore o minore ricchezza dello strato sociale in cui sono nati: ad esempio, l'istruzione che ricevono i figli della piccolissima borghesia, appena superiore a quella che gli operai riescono a darsi da soli, è quasi niente a confronto di quella che la società elargisce alla media e alta borghesia. Perciò che cosa vediamo? La piccola borghesia, che è oggi legata alla classe media da un lato per una vanità ridicola e dall'altro per la sua concreta dipendenza dai grandi capitalisti, si trova quasi sempre in una situazione più miserabile e ancora più umiliante del proletariato. Per cui quando parliamo di classi privilegiate non designamo mai questa povera piccola borghesia che se avesse un po' più di intelligenza e di cuore non indugerebbe a unirsi a noi per combattere la grande e media borghesia che oggi la schiaccia non meno di quanto schiacci il proletariato.

E se lo sviluppo economico della società dovesse continuare ancora per una decina di anni in questa direzione, cosa che del resto ci pare impossibile, vedremmo anche la maggior parte della media borghesia cadere prima nell'attuale situazione della piccola borghesia, per poi andare a perdersi nel proletariato, sempre a causa di quella fatale concentrazione della proprietà in un numero sempre più limitato di mani che avrà l'infallibile risultato di dividere in modo definitivo il mondo sociale in una piccola minoranza, esageratamente opulenta, sapiente,

dominante e in un'immensa maggioranza di proletari miserabili, ignoranti e schiavi.

C'è un fatto che dovrebbe imporsi a tutte le menti consapevoli, a tutti coloro cui stia a cuore la dignità umana e la giustizia, vale a dire la libertà di ciascuno nell'uguaglianza e per l'uguaglianza di tutti. Ed è che tutte le invenzioni dell'intelligenza, tutte le grandi applicazioni della scienza all'industria, al commercio e, in generale, alla vita sociale, hanno fino a ora avvantaggiato soltanto le classi privilegiate, oltre che la potenza degli Stati, questi eterni protettori di tutte le iniquità politiche e sociali – mai le masse popolari. Ci basta fare l'esempio delle macchine perché ogni lavoratore e ogni sincero fautore dell'emancipazione del lavoro ci dia ragione.

Con quale forza si sostengono ancora oggi le classi privilegiate, con tutta la loro agiatezza insolente e tutti i loro iniqui godimenti, contro la più che legittima indignazione delle masse popolari? Forse per mezzo di una forza che sarebbe loro propriamente inerente? No, unicamente per mezzo della forza dello Stato, nel quale, d'altronde, i loro figli ricoprono oggi, come hanno sempre fatto, tutte le funzioni dominanti e finanche tutte le funzioni medie e inferiori, salvo quelle di lavoratori e di soldati. E che cosa costituisce oggi, principalmente, la potenza degli Stati? La scienza.

Sì, la scienza. Scienza di governo, di amministrazione, e scienza di tosare il gregge popolare senza farlo gridare troppo o, qualora incominciasse a gridare, scienza di imporgli il silenzio, la pazienza e l'obbedienza per mezzo di una forza scientificamente organizzata; scienza di ingannare e di dividere le masse popolari, di mantenerle sempre in una salutare ignoranza affinché non possano mai, aiutandosi mutualmente e riunendo i loro sforzi, creare una forza capace di rovesciare gli Stati; scienza militare soprattutto, con tutte le sue armi perfezionate e quei formidabili strumenti di distruzione che «fanno meraviglie»; scienza del genio, infine, che ha creato le navi a vapore, le ferrovie e i telegrafi: le ferrovie che utilizzate dalla strategia militare decuplicano la potenza difensiva e offensiva degli Stati; i telegrafi che trasformando ogni governo in un Briareo con cento, mille braccia, fornendogli la

possibilità di essere presente, di agire e di colpire ovunque, creano la centralizzazione politica più formidabile che sia mai esistita al mondo.

Chi può allora negare che tutti i progressi della scienza, senza alcuna eccezione, abbiano portato finora solo all'aumento della ricchezza delle classi privilegiate e del potere degli Stati, a danno del benessere e della libertà delle masse popolari, del proletariato? Ma si obietterà: forse che le masse popolari non ne approfittano anche loro? Non sono tanto più civili nella nostra società di quanto non lo siano mai state nei secoli passati?

A ciò risponderemo con un'osservazione di Lassalle, il famoso socialista tedesco. Per giudicare sui progressi delle masse lavoratrici dal punto di vista della loro emancipazione politica e sociale non si deve assolutamente confrontare il loro livello intellettuale in questo secolo con il loro livello intellettuale nei secoli passati. Bisogna invece considerare se, a partire da un'epoca data e dopo aver constatato la differenza allora esistente fra queste e le classi privilegiate, le masse lavoratrici abbiano progredito nella stessa misura di quelle. Perché se i progressi rispettivi sono stati uguali, la distanza intellettuale che le separa oggi dal ceto privilegiato sarà la stessa; se il proletariato progredisce di più e più velocemente dei privilegiati questa distanza sarà necessariamente divenuta minore; ma se, al contrario, il progresso è più lento e quindi inferiore a quello delle classi dominanti durante lo stesso tempo, questa distanza sarà maggiore: l'abisso che li separava sarà divenuto più largo, l'uomo privilegiato più forte, il lavoratore più dipendente, più schiavo di quanto non fosse nell'epoca presa come punto di riferimento.

Se partiamo insieme, nello stesso momento, da due punti diversi, voi cento passi davanti a me, se fate sessanta passi ogni minuto e io soltanto trenta, trascorsa un'ora la distanza che ci separerà non sarà più di cento ma di millenovecento passi.

Questo esempio dà un'idea assolutamente corretta dei progressi rispettivi della borghesia e del proletariato. Fin qui i borghesi hanno marciato sulla via della civiltà più rapidamente dei proletari non perché la loro intelligenza fosse di natura superiore a quella di questi ul-

timi – oggi si potrebbe a ragione affermare l'opposto – ma perché l'organizzazione economica e politica della società è stata fino a ora tale che solo i borghesi hanno potuto istruirsi, perché la scienza è esistita solo per loro e perché il proletariato è stato condannato a una tale ignoranza forzata che se esso malgrado tutto avanza, e i suoi progressi sono indubbi, non è certo grazie alla società ma suo malgrado.

Riassumiamo. Nell'attuale organizzazione della società i progressi della scienza sono stati la causa dell'ignoranza *relativa* del proletariato, così come i progressi dell'industria e del commercio sono stati la causa della sua miseria *relativa*. Progressi intellettuali e progressi materiali hanno quindi contribuito in egual misura ad aumentare la schiavitù. Che cosa ne risulta? Che noi dobbiamo rifiutare e combattere *questa* scienza borghese così come dobbiamo rifiutare e combattere la ricchezza borghese.

Combatterle e respingerle nel senso che, distruggendo l'ordine sociale che ne fa il patrimonio di una o più classi, dobbiamo rivendicarle in quanto bene comune di tutti.

Abbiamo dimostrato che fino a quando ci saranno due o più livelli di istruzione per i vari strati della società, ci saranno necessariamente delle classi, vale a dire dei privilegi economici e politici per un piccolo numero di fortunati e la schiavitù e la miseria per la stragrande maggioranza. Membri dell'Associazione internazionale dei lavoratori, noi vogliamo l'uguaglianza, e poiché la vogliamo, dobbiamo volere anche l'istruzione integrale uguale per tutti.

Ma se tutti sono istruiti chi vorrà lavorare? ci viene domandato. La nostra risposta è semplice: tutti devono lavorare e tutti devono essere istruiti. A questo punto ci viene spesso ribattuto che tale integrazione del lavoro manuale con il lavoro intellettuale non potrà ottenersi che a danno dell'uno o dell'altro: i lavoratori manuali saranno dei cattivi scienziati e gli scienziati saranno sempre degli operai scadenti. Sì, ma solo nella società attuale in cui il lavoro manuale e il lavoro dell'intelligenza sono ambedue falsati dall'isolamento completamente artificiale al quale sono stati entrambi condannati.

Ma noi siamo convinti che nell'essere vivente completo ognuna di queste due attività, muscolare e nervosa, dev'essere sviluppata in egual misura e che, lungi dal nuocersi a vicenda, ciascuna deve sostenere, allargare e rafforzare l'altra: la scienza dello scienziato diventerà più feconda, utile e ampia quando lo scienziato non ignorerà più il lavoro manuale, mentre il lavoro dell'operaio istruito sarà più intelligente e quindi più produttivo di quello dell'operaio ignorante.

Ne consegue che nello stesso interesse del lavoro, come in quello della scienza, non ci devono più essere né operai né scienziati, ma solo uomini.

Si arriverà allora a questo risultato, e cioè che gli uomini oggi inglobati nel mondo esclusivo della scienza per la loro superiore intelligenza – i quali una volta installati in questo mondo cedono alla necessità di una posizione interamente borghese, piegando tutte le loro invenzioni all'esclusivo profitto della classe privilegiata di cui fanno parte – una volta divenuti realmente solidali con tutti, e solidali non in modo figurato o a parole ma di fatto con il lavoro, adatteranno altrettanto necessariamente le scoperte e le applicazioni della scienza all'interesse di tutti, e primariamente all'alleggerimento e all'elevazione del lavoro, la sola base legittima e reale della società umana.

È possibile e perfino molto probabile che nel periodo di transizione più o meno lungo che seguirà inevitabilmente la grande crisi sociale, le scienze più avanzate cadano in maniera considerevole al di sotto del loro attuale livello; è altrettanto indubbio che il lusso e tutte quelle cose che costituiscono le raffinatezze della vita debbano scomparire per molto tempo dalla società, per riapparire – non più come godimenti esclusivi ma solo come un'elevazione della vita di tutti – solo dopo che la società avrà conquistato il necessario per tutti.

Ma questa eclissi temporanea della scienza superiore sarà poi una disgrazia così grande? Ciò che la scienza perderà in sublime elevatezza non sarà compensato dall'allargamento della sua base?

Indubbiamente ci saranno meno scienziati illustri, ma nello stesso tempo ci saranno meno ignoranti. Non avremo più questo pugno di uomini che toccano il cielo ma, in compenso, milioni di uomini cam-

mineranno in modo più umano sulla terra: niente semidei, niente schiavi. I semidei e gli schiavi si umanizzeranno insieme, i primi discendendo un po' e i secondi salendo molto. Non ci sarà più posto allora né per la divinizzazione né per il disprezzo. Tutti si daranno la mano e una volta riuniti, tutti muoveranno con nuovo slancio verso ulteriori conquiste nella scienza come nella vita.

Per cui, anziché paventare questa eclissi della scienza, d'altronde assolutamente momentanea, noi la invochiamo con tutti i nostri voti, perché essa avrà l'effetto di umanizzare gli scienziati e i lavoratori manuali insieme, di riconciliare la scienza con la vita.

E siamo convinti che, una volta conquistata questa nuova base, i progressi dell'umanità supereranno in breve, sia nella scienza che nella vita, tutto quanto abbiamo visto sinora e tutto quel che oggi possiamo immaginare.

Ma qui si affaccia un'altra questione: tutti gli individui hanno uguali capacità di elevarsi allo stesso grado di istruzione? Immaginiamo una società organizzata secondo il sistema più egualitario possibile e nella quale tutti i bambini abbiano fin dalla nascita il medesimo punto di partenza sia dal punto di vista economico e sociale che da quello politico, e cioè, in termini assoluti, uguale mantenimento, uguale educazione, uguale istruzione; non ci saranno fra queste migliaia di piccoli individui infinite differenze di energia, di tendenze naturali, di attitudini?

Ecco il grande argomento dei nostri avversari, borghesi puri e socialisti borghesi. Lo credono irresistibile. Proviamo allora a dimostrare loro il contrario. Innanzi tutto con quale diritto si rifanno al principio delle capacità individuali? Ci sarebbe forse posto per il loro sviluppo in una società che continuasse ad avere come base economica il diritto ereditario? Evidentemente no, perché fino a quando esisterà l'eredità l'avvenire dei bambini non sarà mai il risultato delle loro capacità e della loro energia individuale: sarà, prima di ogni altra cosa, il prodotto delle condizioni economiche – della ricchezza o della miseria – delle loro famiglie.

Gli ereditieri ricchi ma stupidi riceverebbero comunque un'istru-

zione superiore; i figli più intelligenti del proletariato continuerebbero a ricevere in eredità l'ignoranza, proprio come avviene oggi.

Non è allora un'ipocrisia parlare, tanto per l'attuale società quanto per un'ipotetica società riformata ma pur sempre basata sulla proprietà individuale e il diritto ereditario, non è un'infame truffa, ripeto, parlare di diritti individuali fondati su capacità individuali?

Oggi si parla tanto di libertà individuale e tuttavia ciò che predomina non è affatto l'individuo umano, l'individuo in generale, ma è l'individuo privilegiato per la propria posizione sociale; è quindi la posizione, la classe. Che un individuo intelligente della borghesia provi soltanto a ergersi contro i privilegi economici di questa classe egregia e vedrà quanto questi ottimi borghesi, che adesso si riempiono la bocca di libertà individuale, rispetteranno la sua!

E ci vengono a parlare di capacità individuali! Ma non vediamo ogni giorno le migliori capacità operaie e borghesi costrette a cedere il passo e perfino a chinare la fronte davanti alla stupidità degli ereditieri del vitello d'oro? La libertà individuale, non privilegiata ma umana, le capacità reali degli individui, non potranno avere il loro pieno sviluppo che nella completa uguaglianza. Solo quando ci sarà l'uguaglianza delle condizioni di partenza per tutti gli uomini della terra – salvando comunque i superiori diritti della solidarietà, che è e resterà sempre la principale matrice di tutti i fatti sociali, dell'intelligenza umana come dei beni materiali – si potrà allora dire, con le buone ragioni che oggi mancano, che ogni individuo è figlio delle proprie opere. E da qui ne deriviamo che affinché le capacità individuali riescano a prosperare e non siano più impedite dal produrre i loro frutti occorre, prima di ogni altra cosa, che tutti i privilegi individuali, sia economici che politici, siano fatti scomparire, vale a dire che tutte le classi siano abolite. Occorre che scompaia la proprietà individuale e il diritto ereditario. Occorre il trionfo economico, politico e sociale dell'uguaglianza.

Ma una volta che l'uguaglianza abbia trionfato e si sia stabilmente consolidata, non ci sarà più alcuna differenza fra le capacità e i gradi di energia dei diversi individui? Ci sarà invece, forse non nella misura che ha oggi, ma indubbiamente ci sarà sempre.

È una verità divenuta proverbiale – e che con ogni probabilità non cesserà mai di essere una verità – che sullo stesso albero non ci siano mai due foglie identiche. A maggior ragione ciò sarà sempre vero riguardo agli uomini, dato che gli uomini sono esseri molto più complessi delle foglie. Ma questa diversità lungi dal rappresentare un danno è, al contrario, come ha molto bene osservato il filosofo tedesco Feuerbach, una ricchezza dell'umanità.

Grazie a essa l'umanità diviene un tutto collettivo in cui ciascuno completa tutti e ha bisogno di tutti; di modo che questa infinita diversità degli individui umani è la causa stessa, la base principale, della loro solidarietà, nonché un argomento onnipotente a favore dell'uguaglianza. In fondo, anche nell'odierna società quando si eccettuino due categorie umane, gli uomini di genio e gli idioti, e quando si trascurino differenze create artificialmente dall'influenza di mille cause sociali come educazione, istruzione, posizione economica e politica, diversificate non solo in ogni strato della società ma quasi in ogni famiglia, si dovrà riconoscere che dal punto di vista delle capacità intellettuali e dell'energia morale per la stragrande maggioranza gli uomini si rassomigliano molto o quanto meno si equivalgono, perché la debolezza di ognuno sotto un aspetto è quasi sempre compensata da una forza equivalente sotto un altro aspetto, per cui diventa impossibile dire che un uomo tolto da questa massa sia molto superiore o inferiore all'altro.

Nella loro immensa maggioranza gli uomini non sono identici ma equivalenti, e perciò uguali.

Non rimangono quindi disponibili per l'argomentazione dei nostri avversari che gli uomini di genio e gli idioti. Si sa che l'idiotismo è una malattia fisiologica e sociale. Non deve essere quindi trattata nelle scuole ma negli ospedali; e abbiamo il diritto di sperare che l'introduzione di un'igiene sociale più razionale – e soprattutto più preoccupata della salute fisica e morale degli individui di quella oggi esistente – e di un'organizzazione egualitaria della nuova società riusciranno a far scomparire completamente dalla faccia della terra questa dannata malattia così umiliante per la specie umana. In quanto agli uomini di genio si deve innanzi tutto osservare che fortunatamente, o se si vuole

disgraziatamente, essi non sono mai entrati nella storia se non come rarissime eccezioni a tutte le regole conosciute; e non si organizzano le eccezioni.

Noi comunque speriamo che la società futura trovi in un'organizzazione realmente pratica e popolare della sua forza collettiva il mezzo per rendere questi grandi geni meno necessari, meno schiaccianti e più efficacemente benefici per tutti. Perché non si deve mai dimenticare l'acuta affermazione di Voltaire: «C'è qualcuno che ha maggior ingegno del genio più grande, ed è tutta la gente».

Si tratta quindi di organizzare questa *gente* per mezzo della più grande libertà fondata sulla più completa uguaglianza economica, politica e sociale, per cui non si debbano più temere le velleità dittatoriali e l'ambizione dispotica degli uomini di genio.

In quanto a produrre uomini di genio per mezzo dell'educazione è meglio non pensarci. D'altra parte, fra tutti gli uomini di genio conosciuti nessuno o quasi si è rivelato tale nella sua infanzia, nella sua adolescenza e nemmeno nella sua prima giovinezza. Si sono piuttosto manifestati come tali solo nella loro maturità, e moltissimi sono stati riconosciuti solo dopo la morte, mentre tanti geni mancati, proclamati esseri superiori durante la prima giovinezza, hanno poi finito la loro carriera nella più assoluta nullità.

Non sarà mai nell'infanzia o nell'adolescenza che si potranno dunque determinare le superiorità e le inferiorità relative degli uomini, né il grado delle loro capacità, né le loro inclinazioni naturali. Tutte queste cose si manifestano e si determinano solo con lo sviluppo degli individui, e dato che ci sono nature precoci e altre lentissime, quantunque nient'affatto inferiori e spesso perfino superiori, nessun maestro di scuola potrà prevedere l'avvenire e il tipo di occupazione che i bambini sceglieranno una volta giunti all'età della libertà.

Ne consegue che la società, prescindendo dalla differenza reale o fittizia delle inclinazioni e delle capacità e non disponendo di mezzi per determinare, né di diritti per imporre, la futura carriera dei bambini, deve a tutti *un'educazione e un'istruzione assolutamente uguali*.

L'istruzione di ogni grado dev'essere uguale per tutti e dunque integrale, cioè preparare ogni bambino dei due sessi sia alla vita del pensiero che a quella del lavoro affinché tutti possano diventare in egual misura persone complete.

La filosofia positiva che ha detronizzato dalle menti le favole e le fantasticherie della metafisica, ci permette di scorgere quel che deve essere in avvenire l'istruzione scientifica.

Questa avrà la conoscenza della natura per base e la sociologia per coronamento. L'ideale non sarà più quello del dominio e della violenza sulla vita, com'è sempre stato in tutti i sistemi metafisici e religiosi, ma piuttosto rappresenterà l'estrema e più bella espressione del mondo reale. Cessando di essere un sogno diventerà esso stesso una realtà.

Dato che nessuna mente per possente che sia è capace di abbracciare nella loro specializzazione tutte le scienze, mentre peraltro è assolutamente necessaria una conoscenza generale di tutte le scienze per lo sviluppo completo della mente, l'insegnamento si dividerà naturalmente in due parti: la parte generale, che darà sia gli elementi principali di tutte le scienze, senza alcuna eccezione, sia la conoscenza non superficiale e del tutto concreta del loro insieme, e la parte specialistica, necessariamente suddivisa in diversi gruppi o facoltà, ognuna delle quali abbraccerà in tutta la loro specificità un certo numero di scienze che, per loro stessa natura, sono destinate a completarsi.

La prima parte, la parte generale, sarà obbligatoria per tutti i bambini; essa costituirà, per così dire, l'educazione umana del loro intelletto che sostituirà completamente la metafisica e la teologia e li condurrà nello stesso tempo a un punto di osservazione abbastanza elevato perché raggiunta l'adolescenza possano scegliere, con una buona conoscenza dei fatti, la facoltà specialistica che meglio corrisponderà alle loro tendenze naturali, alle loro preferenze.

Accadrà indubbiamente che talvolta gli adolescenti nello scegliere la loro specializzazione scientifica, influenzati da qualche causa secondaria esterna o anche interiore, si sbaglieranno optando in un primo momento per una facoltà e per un avvenire che non saranno quelli più corrispondenti alle loro attitudini. Ma poiché siamo partigiani non

ipocriti ma sinceri della *libertà individuale*; poiché in nome di questa libertà detestiamo di tutto cuore il principio di autorità come tutte le possibili manifestazioni di questo principio divino, antiumano; poiché detestiamo e condanniamo, con tutta la profondità del nostro amore per la libertà, l'autorità paterna e quella del maestro di scuola; poiché giudichiamo entrambe corruttrici e funeste, proprio perché l'esperienza di ogni giorno ci prova che il padre di famiglia e il maestro di scuola, a dispetto della loro saggezza scontata e proverbiale, o proprio a causa di quella, si sbagliano sulle capacità dei loro figli ancora più facilmente dei figli stessi, e questo perché – secondo quella legge assolutamente umana, incontestabile, fatale, per cui ogni uomo che ha potere non può evitare di abusarne – il maestro di scuola e i padri di famiglia nel determinare l'avvenire dei giovani interrogano molto più le proprie preferenze che le tendenze naturali di questi; poiché, infine, gli errori commessi dal dispotismo sono sempre più funesti e irreparabili di quelli commessi dalla libertà, noi sosteniamo contro tutti i tutori ufficiali, ufficiosi, paternalistici e pedanti del mondo la libertà piena e completa dei giovani di scegliere e determinare il proprio avvenire.

Se si sbagliano, lo stesso errore che avranno commesso servirà loro da efficace insegnamento per il futuro, e con la guida dell'istruzione integrale ricevuta potranno facilmente ritornare sulla via indicata dalla propria natura. I giovani, come gli uomini maturi, diventano saggi per le esperienze che fanno da sé, mai per quelle fatte dagli altri.

Nell'istruzione integrale a lato dell'insegnamento scientifico o teorico dev'esserci necessariamente l'insegnamento industriale o pratico. Soltanto così si formerà l'uomo completo: il lavoratore che capisce e che conosce.

Analogamente all'insegnamento scientifico anche l'insegnamento industriale si dividerà in due parti: l'insegnamento generale, quello che deve dare ai giovani l'idea complessiva e la conoscenza pratica di base di tutte le industrie, nessuna esclusa, oltre all'idea del loro insieme che costituisce la civiltà propriamente materiale, la totalità del lavoro umano; e la parte specialistica divisa in gruppi di industrie maggiormente collegate fra loro.

L'insegnamento generale deve preparare gli adolescenti a scegliere liberamente il gruppo specialistico di industrie e, fra queste, quella particolare verso cui sentono maggiore attitudine. Appena entrati in questa seconda fase dell'insegnamento industriale faranno sotto la guida dei loro insegnanti il primo apprendistato di vero lavoro.

A lato dell'insegnamento scientifico e industriale ci sarà necessariamente anche l'insegnamento pratico o, piuttosto, una serie di successive esperienze di morale non divina ma umana. La morale divina è fondata su due principi immorali: il rispetto dell'autorità e il disprezzo dell'umanità. La morale umana al contrario si fonda sul disprezzo dell'autorità e sul rispetto della libertà e dell'umanità. La morale divina considera il lavoro come un'umiliazione e un castigo; la morale umana vi vede invece la suprema condizione della felicità e della dignità umane. La morale divina per necessaria conseguenza approda a una politica che riconosce diritti soltanto a coloro che per la loro posizione economicamente privilegiata possono vivere senza lavorare. La morale umana non ne accorda che a coloro che vivono per mezzo del lavoro; essa giudica che solo con il lavoro l'uomo diventa tale.

L'educazione dei bambini partendo dall'autorità deve successivamente sfociare nella più completa libertà. Da un punto di vista positivo intendiamo per libertà il pieno sviluppo di tutte le facoltà che si trovano nell'uomo e, da un punto di vista negativo, l'assoluta indipendenza della volontà di ognuno di fronte a quella degli altri.

L'uomo non è affatto e non sarà mai libero rispetto alle leggi naturali, di fronte alle leggi sociali; le leggi suddivise in queste due categorie per maggior comodità scientifica in realtà compongono una sola e medesima categoria, perché sono tutte, in egual misura, leggi naturali, leggi fatali che costituiscono la base e la condizione stessa di ogni esistenza, di modo che nessun essere vivente potrebbe rivoltarsi contro di esse senza suicidarsi.

Ma si devono pur distinguere queste leggi naturali da quelle leggi autoritarie, arbitrarie, politiche, religiose, penali e civili che le classi privilegiate nel corso della storia hanno sempre stabilito allo scopo di sfruttare il lavoro delle masse lavoratrici e al fine esclusivo di imbava-

gliarne la libertà; leggi che con il pretesto di una morale fittizia sono sempre state la fonte della più profonda immoralità. Per cui obbedienza involontaria e inevitabile a tutte quelle leggi che indipendentemente da qualsiasi volontà umana sono la vita stessa della natura e della società; ma anche indipendenza il più possibile assoluta di ognuno di fronte a tutte quelle volontà umane collettive e individuali che vogliano imporre non la loro naturale influenza ma la loro legge, il loro dispotismo. Anche l'influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri è una di quelle condizioni della vita sociale contro cui la rivolta sarebbe tanto inutile quanto impossibile.

Questa influenza è la base stessa, materiale, intellettuale e morale della solidarietà umana.

L'individuo umano, prodotto della solidarietà, cioè della società, pur se sottomesso alle sue leggi naturali può benissimo, influenzato da sentimenti provenienti dall'esterno, in special modo da una società straniera, reagire contro la sua fino a un certo grado, e tuttavia non sarebbe capace di uscirne senza entrare subito in un altro ambiente solidale sottoponendosi così a nuove influenze. Perché per l'uomo la vita al di fuori di ogni società e di ogni influenza umana, l'assoluto isolamento, è la morte intellettuale, morale e anche materiale. La solidarietà non è solo un prodotto ma la madre dell'individualità, e la personalità umana può nascere e svilupparsi soltanto nella società umana. La somma delle influenze sociali dominanti, espressa dalla coscienza solidale o generale di un gruppo umano più o meno vasto, si chiama *opinione pubblica*. E chi non conosce l'azione onnipotente esercitata dall'opinione pubblica su tutti gli individui? L'azione restrittiva delle leggi più draconiane non è niente al suo confronto. È dunque questa l'educatrice per eccellenza degli uomini. Da qui risulta che al fine di moralizzare gli individui occorre prima di tutto moralizzare la società stessa, umanizzarne l'opinione o coscienza pubblica.

Abbiamo detto che per moralizzare gli uomini occorre moralizzare l'ambiente sociale.

Il socialismo, fondato sulla scienza obiettiva, respinge in modo assoluto la teoria del *libero arbitrio*; esso sostiene che quanto viene definito

come vizio e virtù dagli uomini è il prodotto dell'azione combinata di natura e società. La natura, in quanto azione etnologica, fisiologica e patologica, crea quelle facoltà e quelle disposizioni che si dicono naturali, mentre l'organizzazione sociale le sviluppa, oppure ne arresta o ne falsa lo sviluppo. Tutti gli individui, senza eccezione, sono in ogni momento della loro vita ciò che la natura e la società ne hanno fatto.

Soltanto in virtù di questa *fatalità* naturale e sociale la scienza statistica è possibile.

Questa scienza non si accontenta di constatare e di enumerare i fatti sociali, essa ne ricerca i legami e la correlazione con l'organizzazione della società. La statistica criminale per esempio rileva che in un dato paese, in una data città, in un periodo di dieci, venti, trent'anni e anche più, se nessuna crisi politica e sociale è intervenuta a mutare le tendenze della società, lo stesso crimine e lo stesso tipo di delitto si riproduce ogni anno pressoché nella stessa proporzione; e cosa ancor più notevole all'incirca con la stessa incidenza annua: per esempio il numero di avvelenamenti, di omicidi con arma da taglio o da fuoco, oppure il numero di suicidi con questo o quel mezzo, è quasi sempre uguale. [...]

Questa periodica ripetizione degli stessi fatti sociali non potrebbe prodursi se le inclinazioni intellettuali e morali degli uomini e gli atti della loro volontà avessero per fonte il libero arbitrio. Ma il termine libero arbitrio o non ha alcun senso o significa che l'individuo umano si determina spontaneamente da sé, al di fuori di ogni influenza esterna, tanto naturale che sociale. Se così fosse, se tutti gli uomini non derivassero che da se medesimi, allora nel mondo ci sarebbe il più grande disordine; ogni solidarietà fra gli uomini diventerebbe impossibile e tutti quei milioni di volontà assolutamente indipendenti le une dalle altre urtandosi tra loro tenderebbero necessariamente a distruggersi, finendo per riuscirci se non ci fosse sopra di loro la dispotica volontà della divina provvidenza che «le conduce mentre si agitano» e che, annientandole tutte insieme, impone a questa confusione umana l'ordine divino.

E infatti vediamo, spinti fatalmente da una tale logica, tutti i difen-

sori del principio del libero arbitrio riconoscere l'esistenza e l'azione di una divina provvidenza.

È questa la base di tutte le dottrine teologiche e metafisiche, un sistema magnifico che ha lungamente rallegrato la coscienza umana e che visto da lontano, dal punto di vista del pensiero astratto o dell'immaginazione religiosa e poetica, sembra effettivamente pieno di armonia e di grandiosità.

Ma è una vera disgrazia che la realtà storica corrispondente a questo sistema sia sempre stata orribile e che il sistema in se stesso non possa reggere la critica scientifica.

In effetti sappiamo che fino a quando il diritto divino ha regnato sulla terra l'immensa maggioranza degli uomini è stata brutalmente e spietatamente sfruttata, tormentata, oppressa, decimata; sappiamo come ancor oggi è sempre in nome della divinità teologica o metafisica che ci si sforza di costringere le masse popolari alla schiavitù; e non può essere altrimenti perché, dal momento in cui il diritto divino è una volontà divina che governa il mondo, la natura e la società, la libertà umana viene completamente annullata. La volontà dell'uomo è necessariamente impotente alla presenza della volontà divina. Che cosa ne risulta? Questo: che per voler difendere la libertà metafisica astratta o fittizia dell'uomo, il libero arbitrio, si è costretti a negare la sua libertà reale. Davanti all'onnipotenza e all'onnipresenza divine, l'uomo è schiavo. Distrutta, in generale, la libertà dell'uomo per mezzo della provvidenza divina non rimane nient'altro che il privilegio, vale a dire gli speciali diritti accordati dalla grazia divina a quell'individuo, a quella gerarchia, a quella dinastia, a quella classe.

Al contempo la provvidenza rende qualunque scienza impossibile, il che vuol dire che essa è semplicemente la negazione della ragione umana, oppure che per ammetterla occorre rinunciare al proprio senso comune. Dal momento che il mondo è governato dalla volontà divina, non si deve più ricercare il collegamento naturale dei fatti, ma una serie di manifestazioni di quella volontà suprema di cui i decreti, come dice la sacra scrittura, sono e devono restare sempre imperscrutabili per la ragione umana, altrimenti perderebbero il loro carattere divino.

La divina provvidenza non è soltanto la negazione di ogni logica, poiché qualsiasi logica implica una necessità naturale e questa necessità sarebbe contraria alla libertà divina, ma dal punto di vista umano è il trionfo del non-senso. Coloro che vogliono credere devono quindi rinunciare sia alla libertà che alla scienza; e lasciandosi sfruttare e bastonare dai privilegiati del buon dio, ripetere con Tertulliano: *credo perché è assurdo*, aggiungendo queste altre parole, logiche quanto le prime: *e voglio l'iniquità.* In quanto a noi, che rinunciamo volontariamente alla felicità di un altro mondo e che rivendichiamo il completo trionfo dell'umanità su questa terra, confessiamo umilmente di non capire niente della logica divina e ci accontentiamo della logica umana fondata sull'esperienza e sulla conoscenza della connessione dei fatti sia naturali che sociali. Questa esperienza, accumulata, coordinata e ragionata che chiamiamo scienza ci dimostra che il *libero arbitrio* è una finzione impossibile; che ciò che si chiama volontà è soltanto il prodotto dell'esercizio di una facoltà nervosa, così come la nostra forza fisica a sua volta è solo il prodotto dell'esercizio dei nostri muscoli; e che perciò sia l'una che l'altra sono prodotti della vita naturale e sociale, vale a dire delle condizioni fisiche e sociali in mezzo a cui è nato ogni individuo e in cui continua a svilupparsi. E dunque ribadiamo che ogni uomo, in qualsiasi momento della propria vita, è il prodotto dell'azione combinata della natura e della società, e da ciò proviene chiaramente la verità di quanto abbiamo prima annunciato: che per moralizzare gli uomini occorre moralizzare l'ambiente sociale. Per moralizzarlo c'è un solo mezzo: quello di farvi trionfare la giustizia, vale a dire la più completa libertà di ognuno nella più perfetta uguaglianza di tutti. […]

Gli uomini privilegiati dimostrano una scarsa propensione a lasciarsi moralizzare o, il che è lo stesso, a riconoscere l'uguaglianza, per cui temiamo fortemente che il trionfo della giustizia non possa effettuarsi se non per mezzo della rivoluzione sociale. Per il momento ci limiteremo a proclamare la verità, d'altronde evidente, che fino a quando l'ambiente sociale non si sarà moralizzato, la morale degli individui sarà impossibile. Affinché gli uomini siano morali, e cioè uo-

mini completi nel vero significato di questa parola, occorrono tre cose: una nascita sana, un'istruzione razionale e integrale accompagnata da un'educazione fondata sul rispetto del lavoro, della ragione, dell'uguaglianza e della libertà, e un ambiente sociale in cui ogni individuo umano, godendo della propria piena libertà, sia realmente, di diritto e di fatto, uguale a tutti gli altri.

Esiste questo ambiente? No. Lo si deve quindi creare.

Se nell'ambiente esistente si riuscissero a fondare delle scuole che dessero ai propri allievi l'istruzione e l'educazione più perfette che si possano immaginare, perverrebbero queste a creare degli uomini giusti, liberi, morali? No, perché uscendo dalla scuola si troverebbero in mezzo a una società diretta da principi del tutto opposti; e dato che la società è sempre più forte degli individui, essa non tarderebbe a dominarli, vale a dire a corromperli. Più ancora, la stessa fondazione di tali scuole è impossibile nell'attuale ambiente sociale.

Proprio perché la vita sociale abbraccia tutto, essa permea tanto le scuole come la vita delle famiglie e di tutti gli individui che ne fanno parte. I maestri, i professori, i genitori sono tutti membri di questa società e tutti più o meno da quella istupiditi o corrotti. Come potrebbero dare agli allievi quel che manca a loro stessi?

La morale si predica utilmente solo con l'esempio e dato che la morale socialista è esattamente l'opposto della morale attuale, i maestri, in qualche misura necessariamente dominati da quest'ultima, dovrebbero comportarsi davanti ai loro allievi in maniera contraddittoria con quel che predicherebbero loro. Dunque l'educazione socialista è impossibile nelle scuole e nelle famiglie attuali.

Ma anche l'istruzione integrale è ugualmente impossibile: i borghesi non vogliono affatto che i loro figli diventino dei lavoratori, mentre i lavoratori sono privati di tutti i mezzi per dare ai propri figli l'istruzione scientifica. Ammiro moltissimo quei buoni socialisti borghesi che ci gridano ogni momento: «Prima istruiamo il popolo e dopo emancipiamolo». Noi al contrario diciamo: che esso si emancipi prima di tutto e che poi s'istruisca da sé.

Chi è infatti che dovrebbe istruire il popolo? Voi?

Ma voi non lo istruite, voi lo avvelenate cercando di inculcargli tutti i pregiudizi religiosi, storici, politici, giuridici ed economici che garantiscono, a suo discapito, la vostra esistenza e allo stesso tempo uccidono la sua intelligenza, indeboliscono la sua indignazione legittima e la sua volontà! Voi lasciate che venga annientato dal suo lavoro quotidiano e dalla sua miseria, e poi gli dite: «Istruisciti!». Ci piacerebbe proprio vedervi, voi e i vostri figli, istruirvi dopo tredici, quattordici, sedici ore di lavoro avvilente con la miseria e l'incertezza del domani per tutta ricompensa.

No signori, nonostante tutto il rispetto che abbiamo per il grande problema dell'istruzione integrale, noi dichiariamo che oggi essa non è il maggiore problema per il popolo, non è la questione prioritaria. La prima questione è quella della sua emancipazione economica, la quale genera subito la sua emancipazione politica e immediatamente dopo la sua emancipazione intellettuale e morale.

Conseguentemente, adottiamo in pieno la risoluzione votata dal Congresso di Bruxelles (1867): «Riconoscendo che per il momento è impossibile organizzare un insegnamento razionale, il Congresso invita le diverse sezioni a istituire corsi pubblici seguendo un programma di insegnamento scientifico, professionale e produttivo, vale a dire un insegnamento integrale, per ovviare il più possibile all'insufficienza dell'istruzione che ora ricevono i lavoratori. *Resta fermo che la riduzione delle ore di lavoro è considerata una condizione pregiudiziale indispensabile*».

Sì, indubbiamente i lavoratori faranno tutto quanto è in loro potere per darsi tutta l'istruzione possibile nelle condizioni materiali in cui attualmente si trovano. Ma senza lasciarsi fuorviare dai richiami di sirena dei borghesi e dei socialisti borghesi, essi concentreranno i loro sforzi innanzi tutto sulla grande questione della loro *emancipazione economica*, che dev'essere la madre di tutte le altre emancipazioni.

CAPITOLO QUINTO

Per comprendere i termini politici e sociali della critica bakuniniana allo «scientismo», bisogna partire dalla sua analisi del processo di divinizzazione subìto dalla scienza nel corso del secolo XIX. *Tale processo è dovuto al fatto che, come qualsiasi altro campo dell'operare umano, l'attività scientifica è suscettibile di sviluppi alienanti. È una possibilità che si dà se si rovescia il rapporto di dominazione-dipendenza tra essa e l'uomo in modo tale che questi, originariamente soggetto-creatore, si trasforma in oggetto-creatura; così, invece di essere la scienza al servizio dell'uomo, è l'uomo che si pone al servizio della scienza (e da qui la possibilità di applicare, in un certo senso, il paradigma feuerbachiano della religione anche a questo campo). La causa di tale rovesciamento, da cui scaturisce il processo divinizzante, va ricercata nel limite stesso intrinseco alla scienza: l'astrazione. Questa non può cogliere l'individualità concreta degli esseri reali e viventi.*

Bakunin non soggiace quindi ai miti del positivismo, in quanto distingue la scienza dalla sua ideologizzazione; e perciò predica la rivolta della vita e della libertà contro il governo del sapere scientifico. Egli individua la possibilità della sua divinizzazione nel momento in cui si opera una di-

cotomia fra corpo sociale e corpo scientifico, fra vita reale e vita intellettuale, fra masse ed élite. A giudizio di Bakunin, insomma, la scienza per alcune correnti filosofiche e politiche – non ultimo il marxismo – non sarebbe altro che l'equivalente laico della religione, allo stesso modo in cui lo Stato, come abbiamo visto, non è che l'equivalente laico della Chiesa.

Infatti la scienza, secondo Bakunin, ha per certi aspetti un carattere più mistificante della religione. In virtù della sua anonimità e universalità, in virtù, cioè, del suo stesso limite intrinseco, l'astrazione, essa esprime un potere puro che si presenta indiscutibile e insindacabile, sia per il suo carattere «obiettivo», sia perché da tale carattere discende e si prefigura un'immagine «democratica» che è difficilmente contestabile. Di qui la possibilità di un uso e abuso del potere della scienza che per la sua estensibilità non trova riscontro in nessun altro potere storico precedente: i suoi ambiti appartengono ai massimi gradi della conoscenza umana. Ecco perché la società propugnata dai sansimoniani, dai comtiani e, in genere, da tutti i socialisti autoritari, sarebbe per Bakunin una mostruosità ancora peggiore del capitalismo, in quanto la vita reale degli individui e della collettività – irriducibile a ogni piano e a ogni schematizzazione – si troverebbe senza alcuna libertà di movimento.

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti dall'edizione italiana di Dio e lo Stato*, RL, Pistoia 1970.*

Scienza e scientismo

Respingo forse ogni autorità? Lungi da me questo pensiero. Allorché si tratta di stivali, ricorro all'autorità del calzolaio; se si tratta di una casa, di un canale o di una ferrovia, consulto quella dell'architetto o dell'ingegnere. Per ogni scienza particolare mi rivolgo a chi ne è cultore. Ma non mi lascio imporre né il calzolaio, né l'architetto, né il sapiente. Li ascolto liberamente e con tutto il rispetto che meritano le loro intelligenze, il loro carattere, il loro sapere, riservandomi nondimeno il mio diritto incontestabile di critica e di controllo. Non mi accontento di consultare una sola autorità specializzata, ma ne consulto parecchie; confronto le loro opinioni e scelgo quella che mi pare la più giusta. Ma non riconosco alcuna autorità infallibile, neppure per le questioni del tutto specialistiche; di conseguenza, per quanto rispetto possa avere per l'onestà e la sincerità del tale o del tal altro individuo, non ho fede assoluta in alcuno. Una fede simile sarebbe fatale per la mia ragione, per la mia libertà e per lo stesso buon risultato delle mie iniziative; essa mi trasformerebbe immediatamente in uno stupido schiavo, in uno strumento della volontà e degli interessi altrui.

Se m'inchino davanti all'autorità degli specialisti, e mi dichiaro

pronto a seguirne, in certa misura e per il tempo che mi pare necessario, le indicazioni e anche la direzione, è perché questa autorità non mi è imposta da alcuno, né dagli uomini, né da Dio. Altrimenti la respingerei con orrore e me ne infischierei dei loro consigli, della loro direzione e della loro scienza, avendo la certezza che essi mi farebbero pagare con la perdita della mia libertà e della mia dignità, le briciole di verità, avviluppate di molte menzogne, che potrebbero elargirmi.

Io m'inchino davanti all'autorità degli specialisti perché è imposta dalla mia propria ragione. Ho coscienza di poter abbracciare in tutti i suoi dettagli e sviluppi positivi solo una piccolissima parte della scienza umana. La più eccelsa delle intelligenze non basterebbe per abbracciare il tutto. Dal che deriva, per la scienza come per l'industria, la necessità della divisione e dell'associazione del lavoro. Ricevo e dò, ecco la vita umana. Ognuno è autorità dirigente e ognuno a sua volta è diretto. Non dunque autorità fissa e costante, ma scambio continuo di autorità e di subordinazioni vicendevoli, temporanee e soprattutto volontarie.

Questa stessa ragione mi vieta dunque di riconoscere un'autorità fissa, costante e universale perché non vi è uomo universale che sia capace di abbracciare in quella ricchezza di particolari, senza la quale l'applicazione della scienza alla vita non è possibile, tutte le scienze e tutti gli ambiti della vita sociale. E se una tale universalità potesse mai trovarsi realizzata in un uomo solo, ed egli volesse servirsene per imporre la sua autorità, bisognerebbe scacciare tale uomo dalla società, perché la sua autorità ridurrebbe inevitabilmente tutti gli altri alla schiavitù e alla imbecillità. Non penso che la società debba maltrattare gli uomini di genio come essa ha fatto sino a oggi, ma non penso neppure ch'essa debba troppo ingrassarli, né soprattutto accordare loro privilegi o diritti esclusivi. E ciò per tre ragioni: innanzi tutto perché accade spesso di scambiare un ciarlatano per un uomo di genio; poi perché, con un sistema di privilegi, si può trasformare un vero uomo di genio in un ciarlatano, corrompendolo e rimbecillendolo; e infine perché la società si darebbe così un padrone assoluto.

Riassumendo, noi riconosciamo l'autorità assoluta della scienza

perché la scienza non ha altro oggetto che la riproduzione mentale, riflessa e più sistematica possibile delle leggi naturali inerenti alla vita materiale, intellettuale e morale del mondo fisico e di quello sociale, i quali costituiscono di fatto un solo e identico mondo naturale. Al di fuori di questa unica autorità legittima perché razionale e conforme alla libertà umana, dichiariamo tutte le altre autorità menzognere, tiranniche e funeste.

Riconosciamo l'autorità assoluta della scienza, ma respingiamo l'infallibilità e l'universalità dei suoi rappresentanti. Nella nostra chiesa – mi sia permesso di servirmi per un momento di questa espressione che d'altronde detesto: la Chiesa e lo Stato sono le mie due bestie nere – come in quella protestante noi abbiamo un capo, un Cristo invisibile, la scienza; e come i protestanti, anzi più coerenti di loro, noi non vogliamo sopportare né papa, né concilio, né conclavi di cardinali infallibili, né vescovi e neppure preti. Il nostro Cristo si distingue dal Cristo protestante e cristiano perché quest'ultimo è un essere personale, il nostro è impersonale; il Cristo cristiano, già definito in un passato eterno, si presenta come un essere perfetto, mentre il compimento e la perfezione del nostro Cristo, la scienza, sono nell'avvenire: il che equivale a dire che non si realizzeranno mai. Riconoscendo solo l'autorità assoluta della *scienza assoluta*, non impegniamo affatto la nostra libertà.

Con queste parole, *scienza assoluta*, intendo la scienza veramente universale che riprodurrebbe idealmente, in tutta la sua estensione e i suoi infiniti dettagli, l'universo, il sistema o la coordinazione di tutte le leggi naturali che si manifestano nello sviluppo incessante dei mondi. È evidente che questa scienza, obiettivo sublime di tutti gli sforzi dello spirito umano, non si realizzerà mai nella sua pienezza assoluta. Il nostro Cristo resterà dunque eternamente incompiuto, e questo deve temperare molto l'orgoglio dei suoi rappresentanti patentati fra noi. Contro questo Dio-figlio, in nome del quale essi pretenderebbero imporci la loro insolente e pedantesca autorità, noi faremo ricorso al Dio-padre che è il mondo reale, la vita reale di cui il Dio-figlio non è che l'espressione purtroppo imperfetta e del quale siamo i

rappresentanti immediati, noi esseri reali che viviamo, lavoriamo, combattiamo, amiamo, desideriamo, godiamo, soffriamo.

Ma pur respingendo l'autorità assoluta, universale e infallibile degli uomini di scienza, c'inchiniamo volentieri davanti all'autorità rispettabile, anche se relativa, molto transitoria e circoscritta, dei rappresentanti delle scienze particolari, non chiedendo di meglio che consultarli di volta in volta, riconoscentissimi per le indicazioni preziose che vorranno darci, a condizione che essi le accettino anche da noi sulle cose e nelle occasioni in cui ne sappiamo più di loro. In generale, non domandiamo di meglio che vedere gli uomini dotati di una grande cultura, e soprattutto di un grande cuore, esercitare su di noi un'influenza naturale e legittima, liberamente accettata e mai imposta in nome di una qualsiasi autorità ufficiale, celeste o terrena. Noi accettiamo tutte le autorità naturali e tutte le influenze di fatto, nessuna di diritto, giacché ogni autorità e ogni influenza di diritto, e come tale ufficialmente imposta, diventando subito un'oppressione e una menzogna, ci imporrebbe sicuramente, come credo di avere sufficientemente dimostrato, la schiavitù e l'assurdo.

In una parola, noi respingiamo ogni legislazione, ogni autorità e ogni influenza privilegiata, patentata, ufficiale e legale, anche uscita dal suffragio universale, convinti che essa non potrebbe che ridondare a profitto di una minoranza dominante e governante contro gli interessi dell'immensa maggioranza asservita.

Ecco in che senso siamo realmente anarchici.

Gli idealisti moderni intendono l'autorità in un modo affatto diverso. Benché liberi dalle superstizioni tradizionali di tutte le religioni positive esistenti, nondimeno essi attribuiscono a questa idea dell'autorità un senso divino, assoluto. Questa autorità non è affatto quella di una verità miracolosamente e scientificamente dimostrata. Essi la fondano su qualche argomentazione semi-filosofica, su una grande fede vagamente religiosa e su un forte sentimento idealmente e astrattamente poetico. La loro religione è l'estrema prova della divinizzazione di tutto ciò che costituisce l'umanità degli uomini.

Questo è esattamente il contrario dell'opera che perseguiamo. Per amore della libertà, della dignità, della prosperità umane, crediamo di dover togliere al cielo i beni che ha rubato per restituirli alla terra. Gli idealisti, al contrario, sforzandosi di commettere un ulteriore furto religiosamente eroico, vorrebbero restituire al cielo – a questo ladro divino attualmente smascherato e sorpreso in flagrante dall'audace empietà e dall'analisi scientifica dei liberi pensatori – tutto ciò che l'umanità ha di più grande, di più bello e di più nobile.

L'idea generale è sempre un'astrazione e, per ciò stesso, in qualche modo una negazione della vita reale. Ho rilevato nell'«Appendice» che questa proprietà del pensiero umano, e conseguentemente anche della scienza, non può cogliere nei fatti reali che il loro senso generale, i loro rapporti generali, le loro leggi generali; in breve ciò che è permanente nelle loro trasformazioni continue, ma non già il loro lato individuale e per così dire palpitante di realtà e di vita, che di per sé è fugace e inafferrabile. La scienza comprende il pensiero della realtà, non la realtà stessa; il pensiero della vita, non la vita. Ecco il suo limite, il solo limite che essa non può varcare perché è un limite dato dalla natura stessa del pensiero, che è l'unico organo della scienza.

Da questo suo carattere derivano i diritti incontestabili e la missione della scienza, ma ne derivano altresì la sua impotenza vitale e la sua azione nefasta ogni volta che, attraverso i suoi rappresentanti ufficiali e patentati, si arroga il diritto di governare la vita. La missione della scienza è di constatare i rapporti generali delle cose, effimere e reali, di riconoscere le leggi generali inerenti allo sviluppo dei fenomeni del mondo fisico e del mondo sociale; così operando, essa fissa le pietre miliari della marcia progressiva dell'umanità. In una parola, la scienza è la bussola della vita, ma non è la vita. La scienza è immutabile, impersonale, generale, insensibile, come le leggi di natura di cui essa è la riproduzione ideale, riflessa o mentale, cioè cerebrale. (Per ricordarci che la scienza stessa è il prodotto di un organo materiale dell'organismo materiale dell'uomo: il *cervello*). La vita è fuggitiva ed effimera, ma palpitante di realtà e di individualità, di sensibilità, di

sofferenze, di gioie, di aspirazioni, di bisogni e di passioni. È essa sola che crea, spontaneamente, le cose e gli esseri reali. La scienza non crea nulla; si limita a constatare e riconoscere le creazioni della vita. E tutte le volte che gli uomini di scienza, uscendo dal loro mondo astratto, si occupano della creazione vivente nel mondo reale, tutto ciò che propongono o creano è povero, ridicolmente astratto, privo di sangue e di vita, nato morto, simile all'*homunculus* creato da Wagner, il discepolo pedante dell'immortale dottor Faust. Ne consegue che la scienza ha per unica missione quella di illuminare la vita, non di governarla.

Il governo della scienza e degli uomini di scienza, fossero anche dei positivisti, dei discepoli di August Comte o anche dei discepoli della scuola dottrinaria del socialismo tedesco, non può essere che impotente, ridicolo, inumano, crudele, oppressivo, sfruttatore, nefasto. Si può dire degli uomini di scienza come tali ciò che si disse dei teologi e dei metafisici: essi non hanno né senso né cuore per gli esseri individuali e viventi. Né di ciò si deve far loro rimprovero, perché è conseguenza naturale del loro mestiere. Come uomini di scienza, essi non possono interessarsi che delle generalità e delle leggi.

Essi però non sono esclusivamente uomini di scienza, ma anche, più o meno, di vita.

Tuttavia non bisogna fidarsene. E se si può essere abbastanza certi che nessuno scienziato osi attualmente trattare un uomo come tratta un coniglio, c'è da temere sempre che la casta degli scienziati, se la si lascia fare, possa sottoporre gli uomini viventi a esperimenti scientifici certamente meno crudeli ma non meno rovinosi per le vittime umane. Se poi gli scienziati non possono fare esperimenti sui singoli corpi degli uomini, non chiederanno di meglio che di farne sul corpo sociale: ecco ciò che bisogna assolutamente impedire.

Nella attuale organizzazione, in quanto monopolisti della scienza che restano come tali al di fuori della vita sociale, gli scienziati formano certamente una casta a parte che offre molte analogie con la casta dei preti. L'astrazione scientifica è il loro Dio, le individualità viventi e reali sono le vittime ed essi ne sono gli immolatori consacrati e patentati.

La scienza non può uscire dalla sfera delle astrazioni. Sotto questo profilo è infinitamente inferiore all'arte. Questa ha anch'essa a che fare precisamente con tipi e situazioni generali, ma per un artificio che le è proprio sa incarnarli in forme che, pur non essendo affatto vive nel senso della vita reale, nondimeno provocano nella nostra immaginazione il senso o l'evocazione di questa vita. In certo qual modo individualizza i tipi e le situazioni che concepisce e per mezzo di queste individualità che ha il potere di creare – senza carne né ossa e, in quanto tali, durevoli o immortali – ci ricorda le individualità viventi, reali, che compaiono e scompaiono ai nostri occhi. L'arte è quindi, in qualche modo, il ritorno dell'astrazione alla vita. La scienza, al contrario, è l'eterno olocausto della vita fugace, effimera ma reale, sull'altare delle eterne astrazioni.

La scienza è dunque poco capace di cogliere sia l'individualità di un uomo sia quella di un coniglio; essa è, cioè, indifferente verso entrambi. E non già perché ignora il principio dell'individualità, che viene concepita appunto come principio ma non come fatto. Essa sa benissimo che tutte le specie animali, compresa la specie umana, hanno esistenza reale solo in un numero definito di individui che nascono e muoiono; e che più ci s'innalza dalle specie animali inferiori alle superiori, più il principio dell'industriosità si definisce e gli individui appaiono più completi e liberi. Essa sa infine che l'uomo, l'ultimo e più perfetto animale di questa terra, presenta l'individualità più completa e notevole per effetto della sua facoltà di concepire, realizzare e personificare, in se stesso e nella sua esistenza sociale e privata, la legge universale. La scienza sa – quando non è viziata dal dottrinarismo teologico o metafisico, politico o giuridico, oppure da un meschino orgoglio strettamente scientifico, e quando non è del tutto sorda agli istinti e alle spontanee aspirazioni della vita – che il rispetto dell'uomo è la legge suprema dell'umanità, e che il grande, vero, scopo della storia, il solo legittimo, è l'umanizzazione e l'emancipazione, è la libertà reale, la prosperità reale, la felicità di ciascun individuo vivente nella società. Perché in fin dei conti, a meno di ricadere nella funzione liberticida del bene pubblico rappresentata dallo Stato e fondata sem-

pre sull'olocausto sistematico del popolo, bisogna pur riconoscere che la libertà e la prosperità collettive non sono reali se non quando rappresentano la somma delle libertà e delle prosperità individuali.

La scienza sa tutte queste cose, ma essa non va e non può andare oltre. Poiché l'astrazione costituisce la sua natura, essa non può interessarsi agli individui reali e viventi. Si occupa degli individui in generale, ma non di Pietro o di Giacomo, non del tale o tal altro individuo, che non esistono, che non possono esistere per lei. I suoi individui non sono altro che astrazioni.

Eppure non sono le individualità astratte che fanno la storia, ma gli individui operanti e viventi. Le astrazioni non hanno gambe per camminare e camminano solo quando sono portate dagli uomini reali. Ma per questi esseri reali fatti non solo di idee, ma concremente di idee, di carne e di sangue, la scienza non ha cuore. Essa, tutt'al più, li considera come *carne intellettualmente e socialmente sviluppata*. Che le importano le condizioni particolari di Pietro e di Giacomo? Essa si renderebbe ridicola, abdicherebbe alla sua autorità, si annienterebbe se volesse valersene altrimenti che come esemplificazioni in appoggio delle sue teorie eterne. E sarebbe grottesco serbarle rancore per ciò, giacché la sua missione non è questa. Essa non può afferrare il reale; essa può muoversi soltanto nelle astrazioni. La sua missione è di occuparsi delle situazioni e delle condizioni *generali* dell'esistenza e dello sviluppo, sia della specie umana nel suo insieme, sia di questa o quella razza, di questo o quel popolo, di questa o quella classe e categoria di individui. È di occuparsi altresì delle cause generali della loro prosperità o della loro decadenza, e dei mezzi *generali* per farli avanzare in ogni sorta di progresso. Se essa compie estesamente e razionalmente questo lavoro, ha fatto tutto il suo dovere e sarebbe veramente ridicolo e ingiusto chiederle di più.

Ma sarebbe altrettanto ridicolo, oltre che disastroso, affidare alla scienza una missione che è incapace di compiere. Poiché la sua propria natura la costringe a ignorare l'esistenza e la sorte di Pietro e di Giacomo, non bisogna mai consentire né a essa, né ad alcuno in suo nome, di governare Pietro e Giacomo, giacché essa sarebbe ben ca-

pace di trattarli all'incirca come tratta i conigli. O, piuttosto, continuerebbe a ignorarli. Ma i suoi rappresentanti patentati, uomini niente affatto astratti ma vivissimi, con interessi molto reali, cedendo all'influenza perniciosa che il privilegio fatalmente esercita sugli uomini, finirebbe con scorticarli in nome della scienza, come li hanno scorticati i preti, i politicanti di ogni colore e gli uomini di legge, nel nome di Dio, dello Stato e del diritto positivo.

Ciò che predico è, quindi, in certa misura, *la rivolta della vita contro la scienza* o, meglio, *contro il governo della scienza*. Non per distruggere la scienza – che sarebbe un delitto di lesa maestà – ma per rimetterla al suo posto, in modo che non possa allontanarsene mai più. Fino a oggi, tutta la storia umana è stata una perpetua e cruenta immolazione di milioni di poveri esseri umani a una qualunque astrazione spietata: dei, patria, potenza dello Stato, onore nazionale, diritti storici, diritti giuridici, libertà, libertà politica, bene pubblico.

Tale è stato sino a oggi l'andamento naturale, spontaneo e fatale delle società umane. Non possiamo farci nulla e, per quanto riguarda il passato, non possiamo che accettarlo come accettiamo tutte le fatalità naturali. Perché non bisogna illudersi: anche dando ampio riconoscimento agli artifici machiavellici delle classi governanti, dobbiamo riconoscere che nessuna minoranza sarebbe stata abbastanza potente da imporre tutti questi orribili sacrifici alle masse se non vi fosse stato in queste stesse masse un moto vertiginoso, spontaneo, che le spingeva continuamente a sacrificarsi a una di quelle voraci astrazioni che, come i vampiri della storia, si sono sempre nutrite di sangue umano.

Ben si comprende perché teologi, politicanti e giuristi trovino tutto ciò ottimo. Quali sacerdoti di tali astrazioni, essi non vivono che della continua immolazione delle masse popolari. Che la metafisica dia il suo assenso a tutto ciò, non ci deve meravigliare. Essa non ha altra missione che di legittimare e di razionalizzare al meglio quel che è iniquo e assurdo. Ma che la scienza positiva abbia mostrato sino a oggi le stesse tendenze, ecco ciò che dobbiamo constatare e deplorare. La scienza lo ha fatto per due ragioni: la prima perché, formatasi al di fuori della vita popolare, è rappresentata da una casta privilegiata; la se-

conda perché essa stessa, sino a oggi, si è posta come lo scopo assoluto e ultimo di ogni sviluppo umano, mentre, attraverso un'autocritica serena di cui è capace e che alla fine sarà costretta a fare, avrebbe dovuto comprendere che essa è un mezzo necessario per la realizzazione di uno scopo ben più alto: quello della completa umanizzazione della condizione *reale* di tutti gli individui *reali* che nascono, vivono e muoiono sulla terra.

L'immenso vantaggio della scienza positiva sulla teologia, sulla metafisica, sulla politica e sul diritto positivo consiste in questo: che al posto delle astrazioni menzognere e funeste, esaltate da queste dottrine, essa pone delle astrazioni vere che esprimono la natura generale o la logica stessa delle cose, i loro rapporti generali e le leggi generali del loro sviluppo. Ecco ciò che la distingue profondamente da tutte le dottrine precedenti e che le assicurerà sempre una posizione cruciale nella società. Essa costituirà in qualche modo la sua coscienza collettiva. Ma c'è un punto col quale essa si ricollega a tutte le suddette dottrine: essa non ha e non ha potuto avere per oggetto che delle astrazioni e, quindi, è costretta dalla sua stessa natura a ignorare gli individui reali, al di fuori dei quali anche le più vere astrazioni non hanno reale esistenza. Per rimediare a questo difetto radicale, ecco la differenza che dovrà stabilirsi tra l'azione pratica delle predette dottrine e quello della scienza positiva: le prime hanno approfittato dell'ignoranza delle masse per sacrificarle con voluttà alle loro astrazioni, d'altronde sempre assai lucrose per i loro fautori; la seconda, dopo aver riconosciuto la sua assoluta incapacità di comprendere gli individui reali e di potersene interessare, deve definitivamente e assolutamente rinunciare al governo della società. E questo perché, se essa se ne occupasse, non potrebbe che sacrificare sempre gli uomini viventi, che non conosce, alle sue astrazioni, le quali formano l'unico oggetto delle sue legittime preoccupazioni.

La vera scienza della storia non esiste ancora ed è già molto se oggi incominciamo a intravedere le sue linee estremamente complicate. Ma supponiamola per un momento realizzata: che cosa potrebbe

darci? Riprodurrebbe il quadro ragionato e fedele della naturale evoluzione delle condizioni generali, sia materiali che ideali, sia economiche che politiche, sociali, religiose, filosofiche, estetiche e scientifiche, delle società che hanno avuto una storia. Ma questo quadro della civiltà umana, per quanto particolareggiato, non potrà contenere se non valutazioni generiche e, per conseguenza, *astratte,* nel senso che i miliardi di individui umani che hanno formato *la materia vivente e sofferente* di questa storia vittoriosa e lugubre a un tempo – vittoriosa dal punto di vista dei suoi risultati generali e lugubre dal punto di vista dell'immensa ecatombe di vittime umane «schiacciate sotto il suo carro» – che questi miliardi di individui oscuri senza i quali però non si sarebbe ottenuto nessuno di quei grandi risultati astratti della storia e che, si badi, non si sono mai avvantaggiati di alcuno di quei risultati, che questi individui non troveranno neanche il più piccolo posto nella storia. Hanno vissuto e sono stati immolati, schiacciati, per il bene dell'umanità astratta. Ecco tutto!

Bisognerà rimproverare per questo la scienza della storia? Sarebbe ridicolo e ingiusto. Gli individui sono inafferrabili per il pensiero, per la riflessione e anche per la parola umana, la quale è capace di esprimere solo delle astrazioni, inafferrabili nel presente come nel passato. Pertanto la scienza sociale, la scienza dell'avvenire, continuerà necessariamente a ignorarli. Tutto ciò che abbiamo il diritto di pretendere da lei è che ci indichi, con mano ferma e sicura, le cause generali delle sofferenze individuali: e, tra queste, essa non dimenticherà senza dubbio l'immolazione e la subordinazione, ancora assai frequenti purtroppo, degli individui viventi alle generalità astratte, mostrandoci nello stesso tempo *le condizioni generali necessarie all'emancipazione reale degli esseri viventi nella società*. Tale è la sua missione; tali anche i limiti, al di là dei quali l'azione della scienza sociale non potrebbe essere che impotente e funesta. Al di là di questi limiti cominciano le pretese dottrinarie e governative da parte dei suoi rappresentanti patentati e dei suoi preti. È tempo ormai di finirla con tutti i pontefici e con tutti i poeti, non vogliamo più saperne di loro, anche se si chiamano democratici socialisti.

Ribadiamo che l'unica missione della scienza è quella di illuminare la via. Ma liberata da tutte le pastoie dottrinarie e di governo, e restituita alla pienezza della sua azione: solo la vita può *creare.*

Ma come risolvere questa antinomia? Da un lato, infatti, la scienza è indispensabile all'organizzazione razionale della società, dall'altro, incapace di curarsi di ciò che è vivo e reale, non deve occuparsi dell'organizzazione reale o pratica della società.

Questa contraddizione non può essere risolta liquidando la scienza come entità morale esterna alla vita sociale di tutti, anzi è necessario che la scienza non resti più esterna, rappresentata da un corpo di sapienti brevettati, ma si diffonda tra le masse popolari. La scienza, essendo ormai chiamata a rappresentare la coscienza collettiva della società, deve realmente diventare proprietà di tutti. In tal modo, senza nulla perdere del suo carattere *universale,* che non potrà mai abbandonare sotto pena di cessare di essere scienza, e continuando a occuparsi delle cause, delle condizioni e dei rapporti generali degli individui e delle cose, si fonderà di fatto con la vita immediata e reale di tutti gli individui umani. Si formerà così un movimento analogo a quello che fece dire ai protestanti, agli inizi della Riforma religiosa, che non vi era più bisogno di preti per l'uomo ormai divenuto prete di se stesso, dal momento che ogni uomo, grazie all'intervento invisibile di nostro signore Gesù Cristo, era finalmente riuscito a ingoiare il suo buon Dio. Ma qui non si tratta né di Gesù Cristo, né del buon Dio, né della libertà politica, né del diritto giuridico, tutte cose teologicamente o metafisicamente rivelate, e tutte ugualmente indigeste, come si sa. Il mondo delle astrazioni scientifiche non è svelato; esso è inerente al mondo reale, di cui è espressione e rappresentazione generale o astratta conoscenza reale. Ma finché esso forma una zona separata, rappresentata in particolare dal corpo dei sapienti, questo mondo ideale minaccia di prendere, in rapporto al mondo reale, il posto del buon Dio e di riservare ai suoi rappresentanti patentati l'ufficio di preti. È per questo che bisogna annullare un'organizzazione sociale separata dalla scienza tramite l'istruzione integrale, uguale per tutti e per tutte, così che le masse, cessando di esser greggi guidate e tosate da preti privile-

giati, possano prendere finalmente nelle loro mani la direzione dei loro destini storici.

Ma finché le masse non saranno arrivate a questo grado di istruzione, dovranno lasciarsi governare dagli uomini di scienza? No di certo. Sarrebbe meglio per esse fare a meno della scienza piuttosto che lasciarsi governare dagli scienziati. Il governo di questi uomini avrebbe per prima conseguenza quella di rendere la scienza inaccessibile al popolo e sarebbe necessariamente un governo aristocratico, perché l'istituzione attuale della scienza porta a un'istruzione aristocratica. All'aristocrazia dell'intelligenza! La più implacabile dal punto di vista pratico, e la più arrogante e la più insolente dal punto di vista sociale: tale sarebbe il potere costituito nel nome della scienza. Questo regime sarebbe capace di paralizzare la vita e il moto della società. I sapienti, sempre presuntuosi, sempre boriosi e sempre impotenti, vorrebbero occuparsi di ogni cosa, e tutte le sorgenti della vita si disseccherebbero sotto il loro soffio astratto ed erudito.

Ancora una volta, la vita, e non la scienza, crea la vita; solo l'azione spontanea del popolo può creare la libertà popolare. Certamente sarebbe una grande fortuna se la scienza potesse, sin d'ora, illuminare il cammino spontaneo del popolo verso la sua emancipazione. Ma è meglio la mancanza di luce che una falsa luce accesa parsimoniosamente dal di fuori con lo scopo evidente di fuorviare il popolo. D'altro canto, al popolo non mancherà certamente la luce, perché non ha percorso invano una lunga carriera storica pagando i suoi errori con secoli di orribili sofferenze. La sintesi pratica di queste dolorose esperienze costituisce una specie di scienza tradizionale che, sotto alcuni aspetti, val bene la scienza teorica. Infine, una parte della gioventù impegnata e quelli che anche tra i borghesi riflettono sentiranno abbastanza odio contro la menzogna, l'ipocrisia, l'iniquità e la viltà della borghesia per trovare in sé il coraggio di voltarle le spalle e la passione sufficiente per abbracciare senza riserve la giusta e umana causa del proletariato; costoro saranno, come ho detto, gli istruttori fraterni del popolo, e dando a esso le conoscenze di cui ancora manca, renderanno perfettamente inutile il governo dei sapienti.

Se il popolo deve guardarsi dal governo dei sapienti, a maggior ragione deve premunirsi contro quello degli idealisti ispirati. Quanto più questi credenti e questi preti del cielo sono sinceri, tanto più diventano perniciosi. Ho detto che l'astrazione scientifica è un'astrazione razionale, vera nella sua essenza e necessaria alla vita, di cui è la rappresentazione teorica, la coscienza. Essa può e deve essere assorbita e assimilata dalla vita. L'astrazione idealista, Dio, è un veleno corrosivo che distrugge e decompone la vita, che la falsa e la uccide. L'orgoglio degli idealisti, non essendo personale ma divino, è invincibile e implacabile. Può – deve – morire, ma non cederà mai, e sino a quando gli resterà un alito di vita cercherà di asservire il mondo sotto il tallone del suo Dio, come i luogotenenti prussiani, questi idealisti pratici della Germania, volevano vederlo schiacciato sotto lo stivale speronato del loro re. È la stessa fede – gli obiettivi non sono neppure tanto diversi – che porta allo stesso risultato della fede: la schiavitù.

CAPITOLO SESTO

Bakunin è contro la costituzione del partito politico del proletariato voluto da Marx e dai suoi seguaci. Costituendosi inevitabilmente in organismo produttore e monopolizzatore della scienza rivoluzionaria, perché diretto in ultima analisi da un'élite di intellettuali, il partito non fa altro che favorire la formazione di una «nuova classe», riproponendo così con contenuti diversi, ma con identica modalità formale, i gradi gerarchici di ogni struttura autoritaria. Il «partito politico del proletariato», infatti, in virtù della funzione intellettuale-direttiva svolta, esercita in pratica il dominio sulle classi popolari, cui è assegnata la funzione manuale-esecutiva di massa di manovra. Le conseguenze socio-politiche di tale strategia saranno, per l'anarchico russo, estremamente nefaste: abituate a obbedire durante il processo rivoluzionario, le masse si ritroveranno sottomesse a nuovi padroni dopo l'avvento della rivoluzione.

Si può ora rilevare nel pensiero bakuniniano, alla luce del rapporto mezzi-fini, un'analogia fra la divisione gerarchica del lavoro sociale e la divisione gerarchica nell'attività rivoluzionaria. È un'analogia che rende inequivocabilmente palese la profonda differenza fra Marx e Bakunin, perché questi, come voleva abolita la prima, così rifiutava la seconda. E

cioè, come alla divisione gerarchica del lavoro sociale contrapponeva, nei fini, la sua integrazione egualitaria, così alla divisione gerarchica dell'attività rivoluzionaria – teorizzata da Marx con il «partito» – contrapponeva, nei mezzi, la sua uguale integrazione. Vale a dire la costruzione di un processo rivoluzionario dove, già nel suo porsi, fossero prefigurati gli obiettivi finali della libertà e dell'uguaglianza. Quindi, nessuna struttura gerarchica, nessuna divisione verticistica tra funzioni intellettuali-direttive e funzioni manuali-esecutive. Un processo perciò scaturito dal basso, senza una testa autonominatasi «avanguardia del proletariato». Solo in questo modo sarebbe stata possibile una reale ed effettiva crescita dell'autocoscienza delle masse popolari ai fini della liberazione umana. Ecco perché, a suo avviso, il superamento della «proprietà intellettuale» dei mezzi di produzione non poteva che passare attraverso la distruzione della «proprietà intellettuale» del processo rivoluzionario.

Qui, nuovamente, tocchiamo con mano l'enorme differenza che passa fra Marx e l'anarchico russo. A giudizio di questi era utopistico pensare, come invece ritenevano Marx ed Engels, che lo Stato sarebbe venuto meno, per morte propria, in virtù del puro e semplice instaurarsi dei rapporti di produzione socialisti. Ed era utopistico pensarlo appunto perché lo Stato è ben lungi dall'essere solo un apparato sovrastrutturale determinato ed espresso dal sistema capitalistico. In realtà vi è un'interazione reciproca fra sistema politico e sistema economico, per cui se lo sfruttamento economico produce la schiavitù politica, lo Stato a sua volta riproduce e perpetua la miseria quale condizione della sua esistenza. È perciò utopistico e metafisico delegare lo Stato a «sopprimersi da sé», come utopistico e metafisico è credere che la «dittatura del proletariato» non si trasformi per forza di cose in dittatura sul proletariato.

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti da due testi, Lettera alla redazione de «La Liberté» *e* Stato e anarchia*, inclusi nel volume* Libertà uguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano 1976.*

Socialismo e dittatura

Alla redazione de «La Liberté»

Signori, dal momento che avete pubblicato la sentenza di espulsione che il Congresso marxiano dell'Aja ha appena pronunciato contro di me, sono sicuro che vorrete, per amore di equanimità, pubblicare la mia risposta. Eccola di seguito.

Il trionfo del signor Marx e del suo gruppo è stato completo. Sicuri di una maggioranza che peraltro hanno a lungo preparato e organizzato con grande abilità e cura – ma con scarsa considerazione dei principi di etica, verità e giustizia che spesso si trovano nei loro discorsi e più raramente nelle loro azioni – i marxisti si sono tolti la maschera. E come si conviene a uomini che amano il potere, a nome della «sovranità del popolo» – che d'ora in avanti vogliono usare come trampolino per tutti coloro che aspirano a governare le masse – hanno sfacciatamente decretato la loro dittatura sui membri dell'Internazionale.

Se l'Internazionale fosse stata meno solidamente e profondamente radicata, se si fosse basata, come essi vorrebbero, solo su una dirigenza ufficiale formalmente organizzata, e non a partire dalla reale solidarietà degli interessi e delle aspirazioni del proletariato di tutti i paesi del

mondo civile, dalla libera e spontanea federazione delle sezioni e delle associazioni operaie indipendenti da qualsivoglia controllo, le decisioni di questo pernicioso Congresso dell'Aja – una lontana, troppo indulgente e ottimista incarnazione della pratica e delle teorie marxiste – sarebbero state sufficienti per farla morire. Avrebbero condotto nel ridicolo e nell'odio questa grande associazione nella quale, non lo nego, il signor Marx ha avuto una parte attiva e importante.

Uno Stato, un governo, una dittatura universale! I sogni di Gregorio VII, Bonifacio VIII, Carlo V e Napoleone riappaiono con nuove forme, ma sempre con uguali istanze, nel campo socialdemocratico. Ci si può immaginare niente di più comico e allo stesso tempo di più rivoltante? Affermare che un gruppo di individui, anche tra i più intelligenti e bene intenzionati, possa divenire la mente, l'anima, la volontà unificante e direttiva del movimento rivoluzionario, nonché l'organizzazione economica del proletariato di tutti i paesi, è una tale eresia contro il senso comune e l'esperienza storica che ci si domanda come un uomo intelligente come il signor Marx possa averla concepita!

I papi almeno avevano la scusa di possedere la verità assoluta, consegnata nelle loro mani dalla grazia dello Spirito Santo e nella quale si ritiene dovessero credere. Il signor Marx non ha scuse di questo genere e non voglio insultarlo sostenendo che abbia inventato scientificamente qualcosa che assomiglia alla verità assoluta. Ma se sgomberiamo il campo da ogni verità assoluta, non può esistere un dogma infallibile per l'Internazionale e di conseguenza neppure una politica e una teoria economica ufficiali; i nostri congressi non dovrebbero mai assumere il ruolo di concili ecumenici che proclamano principi che tutti i loro membri e credenti devono obbligatoriamente osservare.

Ma c'è solo una legge che è veramente fondamentale per tutti i membri, le sezioni e le federazioni dell'Internazionale, una legge che è per tutti la vera e unica base. Nella sua forma più completa, con tutte le conseguenze e implicazioni, questa legge sostiene «la solidarietà internazionale dei lavoratori di tutti i mestieri e di tutti i paesi nella loro lotta economica contro gli sfruttatori del lavoro». L'unità vivente dell'Internazionale risiede nella reale organizzazione di questa solida-

rietà, nell'azione spontanea dei gruppi dei lavoratori e nella federazione assolutamente libera, anzi più potente proprio perché libera, delle masse popolari di tutte le lingue e di tutte le nazioni. L'Internazionale non può essere unita da decreti, né dalla frusta di qualsivoglia governo.

Chi può mettere in dubbio che proprio da questa crescente organizzazione della solidarietà militante del proletariato contro lo sfruttamento borghese non scaturisca la lotta politica del proletariato contro la borghesia? Sia noi che i marxisti ci troviamo d'accordo su questo punto. Ma qui sorge un problema che ci divide completamente dai marxisti.

Noi crediamo che la lotta del proletariato, necessariamente rivoluzionaria, debba avere come unico obiettivo finale la distruzione dello Stato. Non riusciamo a comprendere come si possa parlare di solidarietà internazionale quando nel contempo si vuole preservare lo Stato, a meno che non si sogni uno Stato universale, ovvero la schiavitù universale così come la sognavano i grandi imperatori e i papi. Lo Stato è, per sua natura, una violazione di questa solidarietà e conseguentemente motivo permanente di guerra. Né riusciamo a capire come si possa parlare di libertà del proletariato e di reale emancipazione delle masse all'interno e tramite lo Stato. Stato significa dominazione e ogni dominazione presuppone il soggiogamento delle masse e quindi il loro sfruttamento a beneficio di qualche minoranza governante.

Noi non accettiamo, nemmeno al fine di una transizione rivoluzionaria, convenzioni nazionali, assemblee costituenti, governi provvisori o dittature cosiddette «rivoluzionarie», perché siamo convinti che la rivoluzione è sincera e permanente solo tra le masse; che se si concentra nelle mani di pochi individui immediatamente e inevitabilmente diventa reazione. Tale è la nostra idea, ma non è questo il luogo per andare più a fondo. I marxisti professano idee esattamente contrarie. Come si addice a dei buoni tedeschi, venerano lo Stato e sono necessariamente profeti di disciplina politica e sociale, campioni dell'ordine sociale costruito dall'alto in basso, sempre nel nome del suffragio universale e della sovranità delle masse, alle quali concedono l'onore di

obbedire ai leader, ai loro padroni eletti. I marxisti non ammettono altra forma di emancipazione se non quella che loro si aspettano dal cosiddetto «Stato popolare» (*Volksstaat*).

Tra noi e i marxisti c'è un abisso. Essi sono statalisti, noi siamo anarchici, a dispetto di tutti.

Queste sono le due principali tendenze politiche che in questa fase dividono l'Internazionale in due campi. Da una parte non c'è che la Germania, dall'altra troviamo a vari gradi l'Italia, la Spagna, il Giura svizzero, gran parte della Francia, del Belgio, dell'Olanda e, nel prossimo futuro, i popoli slavi. Queste due tendenze sono venute a diretto confronto al Congresso dell'Aja, e grazie all'abilità del signor Marx, grazie all'organizzazione assolutamente artificiale del suo ultimo congresso, la tendenza tedesca ha prevalso.

Ciò vuol dire che questa sgradevole questione sia stata risolta? In verità non è stata nemmeno discussa: la maggioranza, votando come un reggimento ben addestrato, ha sotterrato con il suo voto ogni possibile discussione. Così la contraddizione rimane aperta, più tagliente e pericolosa che mai, e lo stesso signor Marx, pur accecato – come può esserlo – dalla sua vittoria, difficilmente può immaginare di aver disposto di essa a un prezzo così basso. E se per un momento ha avuto una così dissennata speranza, deve essere stato prontamente disingannato dalla posizione unitaria di Giura, Spagna, Belgio e Olanda (non cito l'Italia che non ha ritenuto nemmeno di mandare dei delegati a questo vergognoso e chiaramente fraudolento congresso): una protesta in toni moderati ma profondamente significativa.

Ma che fare oggi? Visto che soluzioni o riconciliazioni in campo politico sono impossibili, dovremmo praticare la reciproca tolleranza, concedendo a ogni paese il sacrosanto diritto di seguire qualunque tendenza politica possa preferire o trovare più adeguata alla sua situazione specifica. Di conseguenza, rifiutando tutte le questioni politiche che emergono dal programma obbligatorio dell'Internazionale, dovremmo sforzarci di consolidare l'unità di questa grande associazione unicamente nel campo della solidarietà economica. Questa solidarietà ci unisce, mentre tutte le questioni politiche ci dividono inevitabilmente.

Ecco dov'è la reale unità dell'Internazionale: nelle aspirazioni economiche comuni e tra i movimenti spontanei di massa di tutti i paesi. Di certo non in qualsivoglia governo, né in una teoria politica uniforme imposta a quelle masse da un congresso generale. Ciò è tanto evidente che si dovrebbe essere accecati dalla passione per il potere per non riuscire a capirlo. Io riesco a comprendere come despoti coronati o meno possano aver sognato di reggere il mondo nelle loro mani. Ma che dire di un amico del proletariato, di un rivoluzionario che pretende di desiderare veramente l'emancipazione delle masse e che poi si atteggia a dirigente e arbitro supremo di tutti i movimenti rivoluzionari che possono sorgere in paesi differenti e osa sognare di soggiogare il proletariato a una singola idea germinata nel suo cervello?

Io credo che il signor Marx sia un rivoluzionario serio, anche se non sempre molto coerente, e che veramente desideri la rivolta delle masse. E mi meraviglia come non riesca a vedere che l'attuazione di una dittatura universale, collettiva o individuale – una dittatura che agirebbe come una sorta di ingegnere capo della rivoluzione mondiale, regolando e dirigendo, più o meno come si conduce una macchina, il movimento insurrezionale delle masse di tutti i paesi – sarebbe in sé sufficiente a uccidere la rivoluzione, a paralizzare ogni movimento popolare.

Dov'è l'uomo, dov'è il gruppo di individui, per quanto geniali siano, che oserebbe vantarsi di essere in grado di comprendere e interpretare la moltitudine infinita dei variegati interessi, tendenze e attività in ogni singolo paese, provincia, regione, località, professione e mestiere, che nel loro immenso aggregato sono uniti, ma non irregimentati, da alcuni principi fondamentali e da una grande aspirazione comune, la stessa aspirazione – uguaglianza economica senza perdita di autonomia – che, radicata in profondità com'è nella coscienza delle masse, costituirà il futuro della Rivoluzione sociale?

E cosa pensare di un congresso internazionale che, nonostante il suo dichiarato interesse per tale rivoluzione, impone al proletariato del mondo civile un governo investito di potere dittatoriale, con il diritto inquisitoriale e pontificale di sospendere le federazioni regionali

dell'Internazionale e di chiudere fuori intere nazioni in nome del signor Marx, trasformato dal voto di una maggioranza fittizia in una verità assoluta?

Che pensare di un congresso che per rendere la propria follia ancora più lampante, relega in America questo governo dittatoriale [il Consiglio generale dell'Internazionale], composto da uomini che, seppure probabilmente onesti, sono ignari dei fatti ignoti ai più e assolutamente sconosciuti persino al congresso medesimo? I nostri nemici – la borghesia – sarebbero nel giusto se deridessero il Congresso e sostenessero che l'Associazione Internazionale dei Lavoratori combatte l'esistente tirannia solo per istituirne una su se stessa, che nel giusto tentativo di fare giustizia di vecchie assurdità ne crea di nuove.

È comprensibile che uomini come i signori Marx ed Engels siano indispensabili per i fautori di un programma che, consacrando e auspicando il potere politico, apre le porte a tutte le ambizioni. Dal momento che ci sarà un potere politico, ci saranno di necessità anche dei sudditi, che saranno, è vero, vestiti da cittadini repubblicani, ma che dovranno nondimeno obbedire, poiché senza obbedienza non è possibile alcuna forma di potere. Mi si potrà obiettare che essi non obbediranno a uomini ma a leggi fatte da loro stessi. Replicherò che è a tutti noto come nei paesi più democratici e liberi, sebbene politicamente sottoposti a un governo, il popolo faccia le leggi e a esse obbedisca. Ma chi non voglia per partito preso scambiare la realtà con le finzioni deve ammettere che anche in questi paesi il popolo obbedisce a leggi fatte non da lui ma solo in suo nome. Obbedire a queste leggi significa per il popolo sottomettersi all'arbitrio di una qualsiasi minoranza che tutela e governa, oppure – ma è la stessa cosa – essere liberamente schiavo.

Nel programma menzionato c'è un'altra espressione profondamente antipatica per noi anarchici rivoluzionari, che vogliamo sinceramente la completa emancipazione popolare: il proletariato, il mondo dei lavoratori, vi è presentato come *classe*, non come *massa*. Sapete che cosa ciò significhi? Né più né meno che una nuova aristocra-

zia: l'aristocrazia degli operai delle fabbriche e delle città – con l'esclusione di milioni di proletari delle campagne – i quali, secondo le previsioni dei signori socialisti democratici tedeschi, diverranno i veri soggetti del loro grande Stato sedicente popolare. *Classe*, *potere*, *Stato* sono tre termini inseparabili, ciascuno dei quali presuppone necessariamente gli altri due che si riassumono nelle seguenti parole: *asservimento politico e sfruttamento economico delle masse*.

I marxisti ritengono che, come nei secoli passati la classe borghese ha spodestato la classe nobiliare per prenderne il posto e assorbirla lentamente, spartendo con essa il dominio e lo sfruttamento dei lavoratori delle città e delle campagne, così oggi il proletariato delle città è chiamato a spodestare la classe borghese, ad assorbirla e a spartire con essa il dominio e lo sfruttamento del proletariato delle campagne. [...]

Essi in effetti non rigettano totalmente il nostro programma. Ci rimproverano soltanto di voler affrettare e anticipare il lento cammino della storia e di non riconoscere la legge positiva delle evoluzioni progressive. Avendo già avuto il coraggio, tutto tedesco, di proclamare nelle opere dedicate all'analisi filosofica del passato che la sanguinosa sconfitta della rivolta contadina in Germania nel XVI secolo e il trionfo degli Stati dispotici hanno costituito un notevole progresso in senso rivoluzionario, essi anche oggi hanno il coraggio di accontentarsi dell'istituzione di un nuovo dispotismo a vantaggio degli operai delle città e a scapito dei lavoratori delle campagne.

Quello stesso temperamento tedesco e quella stessa logica li conducono direttamente e fatalmente a quello che noi definiamo *il socialismo borghese,* che li induce a promuovere un nuovo patto politico tra la borghesia radicale, o costretta a dimostrarsi tale, e la minoranza *intelligente,* rispettabile, cioè debitamente imborghesita, del proletariato delle città, a esclusione e a danno della massa del proletariato non solo delle campagne, ma delle stesse città.

È questo il vero senso delle candidature operaie ai parlamenti e della conquista del potere politico da parte della classe operaia. E non è forse chiaro che anche dal punto di vista del solo proletariato urbano, a esclusivo vantaggio del quale ci si vuole impadronire del po-

tere politico, la natura popolare di questo potere sarà sempre soltanto una finzione? Potranno alcune centinaia, o anche alcune decine di migliaia, o addirittura alcune centinaia di migliaia di uomini esercitare effettivamente questo potere? No di certo. Essi dovranno sempre esercitarlo per procura, delegarlo cioè a un gruppo di uomini eletti da loro stessi per rappresentarli e governarli. Dopo un breve momento di libertà e di orgia rivoluzionaria come cittadini di un nuovo Stato, essi si risveglieranno schiavi, zimbelli e vittime di nuove ambizioni. [...]

Sono fermamente convinto che fra pochi anni gli stessi operai tedeschi, rendendosi conto delle fatali conseguenze di una teoria che non può che favorire l'ambizione dei loro capi borghesi o di quei rari operai che cercano di salire sulle loro spalle per diventare a loro volta borghesi dominatori e sfruttatori, la respingeranno con disprezzo...

Nell'attesa, noi riconosciamo pienamente il loro diritto di percorrere la strada che considerano migliore, purché assicurino a noi la stessa libertà. È del resto probabile, a nostro parere, che essi siano costretti a seguire quella strada per effetto di tutta la loro storia, per la loro particolare natura, per la fase cui è pervenuto il loro sviluppo e per la loro situazione attuale.

Gli operai tedeschi, americani e inglesi si sforzino pure di conquistare il potere politico, se così vogliono. Ma consentano però ai lavoratori degli altri paesi di procedere con la stessa energia verso la distruzione di tutte le forme di potere politico. La libertà per tutti e il rispetto dell'altrui libertà sono le condizioni fondamentali della solidarietà internazionale. A sostegno del suo rifiuto Marx enuncia una teoria molto particolare, che è del resto la conseguenza logica di tutto il suo sistema. La situazione politica di ciascun paese, dice Marx, è sempre il prodotto e la fedele espressione della sua situazione economica; per cambiare la prima, basta trasformare la seconda. Sta qui per Marx tutto il segreto dell'evoluzione storica. Egli non tiene in alcun conto gli altri elementi della storia, come la palese influenza delle istituzioni politiche, giuridiche e religiose sulla situazione economica. Marx dice: «La miseria produce la schiavitù politica, lo Stato», ma non concede che si rovesci la proposizione e si dica: «La schiavitù politica, lo Stato,

riproduce a sua volta, e perpetua, la miseria quale condizione della sua esistenza; di modo che per distruggere la miseria bisogna distruggere lo Stato». E caso strano, lui che proibisce ai suoi avversari di indicare nella schiavitù politica, nello Stato, la causa agente della miseria, ordina poi ai suoi amici e discepoli del partito socialista democratico tedesco di considerare la conquista del potere e delle libertà politiche come la condizione preliminare e assolutamente necessaria dell'emancipazione economica. Il signor Marx non riconosce altresì un altro elemento molto importante nello sviluppo storico dell'umanità: il temperamento e il carattere particolare di ogni razza e popolo, che sono naturalmente il prodotto di varie cause, tanto etniche, climatiche ed economiche quanto storiche. Questi elementi, una volta che si siano precisati, esercitano, anche indipendentemente dalle condizioni economiche di ciascun paese, una notevole influenza sui suoi destini e sullo sviluppo stesso delle sue forze economiche. Fra questi elementi per così dire naturali ve n'è uno la cui azione è decisiva per la storia specifica del singolo paese: si tratta dell'intensità dell'istinto di rivolta, e quindi di libertà, di cui tale paese è dotato. Questo istinto è un fatto primordiale, animale, e lo si ritrova in diversa misura in ogni essere vivente: l'energia e la potenza vitale di ogni uomo è data dall'intensità di tale istinto. Insieme con i bisogni economici questo istinto diventa nell'uomo il fattore più potente di ogni emancipazione umana. Essendo un fatto di temperamento, e non di cultura intellettuale e morale, che tuttavia riesce a suscitare, tale istinto è talora posseduto in scarsa misura dai popoli civilizzati, vuoi perché si è esaurito nel precedente sviluppo di questi paesi, vuoi perché il carattere stesso della loro civiltà li ha corrotti, vuoi infine perché sin dall'inizio della loro storia ne sono stati dotati in minor misura. [...]

A risultati diametralmente opposti giunge il signor Marx. Prendendo in considerazione la sola questione economica, egli afferma che i paesi più progrediti, e di conseguenza più idonei a compiere la rivoluzione sociale, sono quelli in cui la produzione capitalistica moderna ha raggiunto il più alto grado di sviluppo. Solo questi paesi sono civili, ed essi soltanto sono chiamati a iniziare e guidare la rivoluzione. La ri-

voluzione consisterà nell'espropriazione, sia graduale sia violenta, degli attuali proprietari e capitalisti e nell'appropriazione di tutte le terre e di tutto il capitale da parte dello Stato, che, per poter assolvere la sua grande missione economica e politica, dovrà essere necessariamente molto potente e centralizzato. Lo Stato amministrerà e dirigerà la coltivazione delle terre tramite tecnici stipendiati a capo di armate di lavoratori agricoli organizzati e disciplinati per questo tipo di lavoro. Analogamente, esso costituirà sulla rovina di tutte le banche esistenti una banca unica che accentrerà l'intero lavoro e l'intero commercio internazionali.

Si capisce che un piano organizzativo almeno in apparenza così semplice possa di primo acchito sedurre l'immaginazione di operai avidi più di giustizia e di uguaglianza che non di libertà, convinti che l'una e l'altra possano esistere senza la libertà, come se per conquistare e consolidare la giustizia e l'uguaglianza si potesse confidare negli altri e soprattutto nei governi, quantunque eletti e controllati dal popolo. Per il proletariato si tratterebbe in realtà di un regime militare: di un regime in cui la massa livellata dei lavoratori e delle lavoratrici si sveglierebbe, dormirebbe, lavorerebbe e vivrebbe al suono della sirena, in cui agli astuti e agli scienziati sarebbe riservato il privilegio di governare, e agli ebrei, attirati dalle grandi speculazioni internazionali delle banche, verrebbe assegnato un vasto campo di lucrose operazioni finanziarie. All'interno si avrebbe quindi la schiavitù e all'esterno una guerra permanente, finché tutti i popoli delle razze «inferiori», i latini e gli slavi, gli uni imborghesiti e gli altri indotti quasi dall'istinto a ignorare e disprezzare la civiltà borghese, non si rassegnino a subire la dominazione di una nazione essenzialmente borghese e di uno Stato che sarà tanto più dispotico quanto più si definirà popolare.

La rivoluzione sociale, come l'immaginano, la desiderano e l'auspicano i lavoratori latini e slavi, è infinitamente più profonda di quella promessa dal programma tedesco o marxiano. Non si tratta per loro dell'emancipazione della classe operaia parsimoniosamente misurata e realizzabile solo a lunga scadenza, ma dell'emancipazione totale ed effettiva di tutto il proletariato. Di una emancipazione riguardante

non solo alcuni paesi ma tutti i paesi, civilizzati e no, poiché la nuova civiltà, sinceramente popolare, deve aver inizio con un atto di emancipazione universale. Il primo termine di questa emancipazione può essere solo la libertà: non la libertà politica, borghese, auspicata e raccomandata come preliminare oggetto di conquista dal signor Marx e dai suoi adepti, ma *la grande libertà umana*, che deve distruggere tutti i vincoli di carattere dogmatico, metafisico, politico e giuridico, da cui tutti sono oggi oppressi, e che deve restituire a tutti, tanto alle collettività quanto agli individui, piena autonomia di movimento e sviluppo, liberandoli una volta per sempre da ogni ispettore, direttore e tutore.

Il secondo termine dell'emancipazione è la solidarietà: non la solidarietà marxiana, organizzata dall'alto in basso da un qualunque governo e imposta alle masse popolari tanto con l'astuzia che con la forza; non la solidarietà che è negazione della libertà individuale e quindi una menzogna, una finzione dietro la quale si nasconde la schiavitù, ma la solidarietà che è invece convalida e realizzazione di ogni libertà e che deriva la sua origine non da una legge, ma dalla natura sociale dell'uomo, per cui nessun uomo è libero se tutti gli uomini che lo circondano e che esercitano direttamente o indirettamente sulla sua vita una pur minima influenza non sono ugualmente liberi. [...]

La solidarietà che vogliamo, lungi dall'essere il risultato di un'organizzazione artificiosa e autoritaria, è il prodotto spontaneo della vita sociale, tanto economica che morale; è il risultato della libera federazione degli interessi, delle aspirazioni e delle tendenze comuni. La solidarietà ha come fondamenti essenziali l'*uguaglianza*, la *proprietà comune* e il *lavoro collettivo*, che sarà obbligatorio per tutti non in forza di leggi, ma per la forza stessa delle cose. La solidarietà si avvale come guida dell'*esperienza*, ossia della pratica della vita collettiva, e della *scienza*, ponendosi come meta finale la *costruzione* dell'umanità e come conseguenza la *distruzione* di tutti gli Stati.

Questo è l'ideale, né divino né metafisico, bensì umano e pratico*, che trova riscontro nelle attuali aspirazioni delle popolazioni latine e slave.

* Pratico, nel senso che la sua realizzazione sarà molto meno difficile di quella dell'ideale marxista, il quale oltre all'indebita miseria del suo programma ha anche il serio limite di essere assolutamente impraticabile. Non sarà la prima volta che uomini intelligenti e razionali, sostenitori di cose possibili e pratiche, saranno chiamati utopisti, e quelli che oggi sono chiamati utopisti verranno riconosciuti come gli uomini pratici di domani. L'assurdità del sistema marxista consiste proprio nella vana speranza che, riducendolo smodatamente, sia possibile rendere il programma socialista accettabile ai radicali borghesi e trasformare questi ultimi negli utili idioti della rivoluzione sociale. Questo è un grave errore. Tutta l'esperienza storica ci insegna che un'alleanza conclusa tra partiti diversi si risolve sempre a vantaggio del partito più reazionario. Tale alleanza indebolisce inevitabilmente il partito più progressista, minimizzando e distorcendo il suo programma, minandone il morale e la fiducia in se stesso. Viceversa, il partito reazionario quando commette falsità si comporta normalmente ed è coerente con se stesso, anzi riesce addirittura a recuperare un credito immeritato. Non si dovrebbe mai dimenticare l'esempio di Mazzini che, a dispetto del suo rigido credo repubblicano, ha consumato la sua vita in accordi con la monarchia, finendo sempre con l'esserne il fantoccio. E non esito a dire che tutti i corteggiamenti dei marxisti nei confronti della borghesia radicale, riformista o «rivoluzionaria» possono avere come unico risultato la demoralizzazione e la disorganizzazione della nascente forza del proletariato, e di conseguenza un nuovo consolidamento del potere costituito dei governi borghesi. L'insurrezione comunalista della Comune di Parigi del marzo 1871 ha inaugurato la rivoluzione sociale. L'importanza di questa rivoluzione non sta nei deboli tentativi che la Comune ha avuto il tempo e la possibilità di fare, ma piuttosto nelle idee prodotte, nella chiara luce che ha gettato sulla vera natura e sugli obiettivi della rivoluzione; e nelle speranze che ha suscitato ovunque. Essa ha generato una forza tremenda tra le masse di tutti i paesi, specialmente in Italia dove il risveglio popolare data da questa insurrezione contro lo Stato. L'effetto di questa rivolta è stato così possente che perfino i marxisti, le cui idee ne venivano concretamente negate, sono stati costretti a inchinarsi di fronte a essa. Anzi, hanno fatto di più: contro la logica più elementare e i loro stessi sentimenti, costoro hanno proclamato che il suo programma e la sua causa sono anche i loro... Essi hanno visto la forza della passione che questa rivoluzione ha acceso in ognuno [N.d.A.].

Esse desiderano piena libertà, completa solidarietà e uguaglianza; vogliono cioè un'umanità completamente realizzata e non accetterebbero nulla di meno, neppure col pretesto che la loro libertà sarebbe limitata solo temporaneamente. I marxisti vorrebbero denunciare queste aspirazioni come folli, cosa che hanno fatto a lungo... ma le popolazioni slave e latine non sono affatto disposte a cambiare i loro grandi obiettivi con le piattezze del tutto borghesi del socialismo marxiano.

Qui non c'è via che conduca dalla metafisica alle realtà della vita. Teoria e fatti sono separati da un abisso. È impossibile uscire da questo abisso con quello che Hegel chiamava un «salto di qualità» dal mondo della logica al mondo della natura e della vita reale.

Il percorso che conduce dal fatto concreto alla teoria e viceversa è il metodo della scienza ed è il solo vero percorso. Nel mondo della pratica, esso è il movimento della società verso forme di organizzazione che siano in grado di riflettere nel modo più ampio possibile la vita stessa in tutti i suoi aspetti e la sua complessità.

È questa la via del popolo per la sua completa emancipazione, accessibile a tutti: la via della rivoluzione sociale anarchica, che sarà fatta dal popolo stesso, questa forza elementare che travolge qualsiasi ostacolo. Successivamente, dalle profondità dell'anima popolare emergeranno spontaneamente nuove forme creative di vita sociale.

La via dei signori metafisici è del tutto diversa. Metafisico è il termine che usiamo per i discepoli di Hegel, per i positivisti e in generale per tutti gli adoratori della scienza divinizzata, per tutti quei moderni Procuste che, in un modo o nell'altro, hanno creato un ideale di organizzazione sociale, uno stampo ristretto nel quale vorrebbero far entrare a forza le generazioni future; e per tutti coloro che, invece di vedere nella scienza soltanto una delle manifestazioni essenziali della vita naturale e sociale, insistono sulla necessità che la vita sia compressa nelle loro teorie scientifiche, necessariamente provvisorie. I metafisici e i positivisti, tutti questi signori che considerano rientri nella loro missione il prescrivere leggi di vita in nome della scienza, sono consapevolmente o inconsapevolmente reazionari.

Il che è facilmente dimostrabile.

La scienza, nel significato autentico della parola, la scienza vera, è nella nostra epoca patrimonio esclusivo di una minoranza insignificante. Per esempio da noi, in Russia, quanti sono gli scienziati su una popolazione di ottanta milioni di persone? Probabilmente gli individui impegnati in un'attività scientifica sono un migliaio, ma difficilmente superano il centinaio coloro che potremmo considerare scienziati di prim'ordine, cioè veri e propri scienziati. Se la scienza dovesse dettare le leggi, la schiacciante maggioranza – formata da molti milioni di uomini – dovrebbe essere governata da cento o duecento esperti. Nella situazione attuale sarebbero ancora meno, dato che non tutte le scienze hanno a che fare con il governo e la gestione della società. Questa dovrebbe essere compito della sociologia – la scienza delle scienze – che presuppone in un sociologo adeguatamente preparato una conoscenza sufficiente di tutte le altre scienze. Ma quanti individui del genere ci sono in Russia, o in tutta Europa? Venti o trenta. E questi venti o trenta individui dovrebbero governare il mondo? È immaginabile un dispotismo più assurdo e abbietto?

È più che certo che questi venti o trenta specialisti litigherebbero fra di loro e che, se riuscissero a trovare una politica comune, lo farebbero a spese del genere umano. Il principale vizio di ogni specializzazione è la sua inclinazione a esagerare le proprie conoscenze e a disprezzare quelle altrui. Essere schiava dei pedanti: che destino per l'umanità! Date loro pieni poteri e li vedrete fare sugli esseri umani gli stessi esperimenti che oggi gli scienziati fanno su conigli e cani.

Dobbiamo rispetto agli scienziati per i loro meriti e le loro realizzazioni, ma allo scopo di preservare il loro elevato livello morale e intellettuale dalla corruzione, essi non dovrebbero godere di speciali privilegi né di diritti diversi da quelli che spettano a tutti, come ad esempio la libertà di esprimere le proprie convinzioni, il proprio pensiero e le proprie competenze. Né loro né alcun altro gruppo dovrebbero avere potere sugli altri. Chi ha il potere diverrà inevitabilmente un oppressore e uno sfruttatore della società.

Ma abbiamo detto: «La scienza non sarà patrimonio di pochi. Ci

sarà un'epoca in cui essa sarà accessibile a tutti». Un'epoca simile è ancora lontana e ci saranno molti rivolgimenti sociali prima che tale sogno si avveri. Ma a quel punto, chi vorrà più mettere il proprio destino nelle mani dei preti?

Tuttavia, chi ritiene che dopo una rivoluzione sociale tutti saranno educati allo stesso modo si sbaglia. La scienza, allora come adesso, resterà uno dei campi più specializzati, anche se cesserà di essere accessibile solo a pochi individui delle classi privilegiate. Con l'eliminazione delle distinzioni di classe, l'istruzione sarà alla portata di tutti coloro che abbiano la capacità e il desiderio di proseguire negli studi, ma non a detrimento del lavoro manuale che sarà obbligatorio per tutti.

Alla portata di tutti sarà invece un'educazione scientifica generale, specialmente per ciò che riguarda l'apprendimento del metodo scientifico, l'abitudine a pensare correttamente, la capacità di generalizzare dai fatti per ricavarne deduzioni più o meno corrette. Ma le menti enciclopediche e i sociologi di punta saranno assai pochi. Sarebbe triste per il genere umano se in tutte le epoche la speculazione teorica fosse la sola fonte di guida per la società, se spettasse soltanto alla scienza il compito del governo sociale. La vita appassirebbe e la società umana diverrebbe un gregge muto e servile. Il dominio della scienza sulla vita può avere come solo risultato l'abbrutimento del genere umano.

Noi, rivoluzionari anarchici, siamo i difensori dell'istruzione popolare, dell'emancipazione e dello sviluppo più ampio possibile della vita sociale. Tuttavia siamo nemici dello Stato e di ogni forma di principio statuale. Contro i metafisici, i positivisti e tutti gli adulatori della scienza, dichiariamo che la vita naturale e sociale deve primeggiare sulla teoria, la quale è solo una delle sue manifestazioni e mai la sua creatrice. Dalle sue proprie profondità la società si sviluppa attraverso una serie di avvenimenti e non solo mediante il pensiero. La teoria è sempre creata dalla vita, mai la crea; simile ai segnali postali e stradali, essa si limita a indicare la direzione e le differenti fasi di sviluppo della vita indipendente e unica.

Coerenti con tale convincimento non intendiamo né desideriamo

imporre al nostro o ad alcun altro popolo uno schema di organizzazione sociale preso dai libri o concepito da noi stessi. Siamo convinti che le masse popolari portano in se stesse, nei loro istinti (più o meno storicamente sviluppati), nelle loro necessità quotidiane e nelle loro aspirazioni consapevoli o inconsapevoli, tutti gli elementi della futura organizzazione sociale. Noi cerchiamo questo ideale nel popolo stesso. Ogni potere statale, ogni governo, per sua propria natura si pone al di fuori e al di sopra del popolo, e inevitabilmente lo subordina a organizzazioni e scopi che gli sono estranei, che sono opposti ai bisogni e alle aspirazioni reali del popolo stesso. Ci dichiariamo dunque nemici di qualsiasi governo e di qualsiasi potere statale, e più in generale di qualsiasi forma di organizzazione statuale. Riteniamo che il popolo possa essere libero e felice solo quando si organizza dal basso in associazioni completamente libere e indipendenti, senza paternalismo governativo, ma non senza l'influenza di una pluralità di uomini liberi e di libere associazioni.

Sono queste le nostre idee di rivoluzionari sociali ed è per questo che veniamo definiti anarchici. E non ricusiamo questo appellativo dato che in effetti siamo nemici di ogni potere governativo, ben sapendo che un simile potere corrompe sia coloro che lo esercitano sia coloro che sono costretti a sottometterglisi. Infatti, sotto la sua perniciosa influenza gli uni diventano despoti ambiziosi e avidi, sfruttatori della società a vantaggio dei loro interessi personali o di classe, gli altri diventano schiavi.

Gli idealisti di ogni genere – metafisici, positivisti, fautori del governo della scienza sulla vita, rivoluzionari dottrinali – difendono tutti l'idea di Stato e il potere dello Stato con uguale eloquenza poiché vi vedono, come conseguenza dei loro sistemi, la sola salvezza per la società. Del tutto logicamente, avendo accettato la premessa fondamentale (che invece noi consideriamo completamente falsa) secondo cui il pensiero precede la vita, per loro la teoria precede l'esperienza sociale e, di conseguenza, la scienza sociale deve costituire il punto di partenza di qualsiasi rivolgimento e ricostruzione sociali. Inevitabilmente essi arrivano anche alla conclusione che, essendo il pensiero, la teoria

e la scienza – almeno nella nostra epoca – in possesso di pochissimi, devono essere questi i dirigenti e i capi della vita sociale; non solo gli iniziatori, ma anche i dirigenti e i capi di qualsiasi movimento popolare. Nel periodo successivo alla rivoluzione il nuovo ordine sociale non dovrà essere organizzato in base alla libera associazione delle organizzazioni o dei sindacati popolari, locali e regionali, a partire dal basso e in conformità con le aspirazioni e gli istinti popolari, ma solo mediante il potere dittatoriale di questa minoranza illuminata, la quale presume di esprimere la volontà del popolo.

Questa finzione di un governo pseudo-rappresentativo serve a dissimulare il dominio sulle masse da parte di un pugno di individui privilegiati, un'élite eletta da orde popolari che si ammassano senza sapere per chi o per che cosa votano. Sotto l'artificiosa e astratta espressione di ciò che essi falsamente immaginano sia la volontà del popolo, e della quale il popolo non ha la benché minima idea, essi costruiscono sia la teoria dello statalismo sia quella della cosiddetta dittatura rivoluzionaria.

Le differenze tra la dittatura rivoluzionaria e lo statalismo sono superficiali. Sostanzialmente entrambe rappresentano lo stesso principio in base al quale la minoranza governa sulla maggioranza in nome di una presunta «stupidità» di quest'ultima e di un altrettanto presunta «intelligenza» della prima. Tuttavia entrambe sono ugualmente reazionarie perché direttamente e indirettamente devono preservare e perpetuare i privilegi politici ed economici della minoranza dominante e la sottomissione politica ed economica delle masse popolari.

È adesso chiaro perché i rivoluzionari dittatoriali, che si propongono di distruggere i poteri e le strutture sociali esistenti al fine di edificare sulle loro rovine la loro propria dittatura, non sono mai stati né mai saranno avversari del governo, ma sono stati e saranno, al contrario, i più ardenti fautori dell'idea di governo. Essi sono nemici solo dei governi contemporanei perché vogliono sostituirsi a tali governi. Essi sono nemici dell'attuale struttura di governo perché essa esclude la possibilità della loro dittatura. Ma essi sono al contempo gli amici più devoti del potere governativo. E se la rivoluzione distruggerà tale po-

tere mediante l'attuale movimento di liberazione delle masse, essa priverà questa minoranza pseudo-rivoluzionaria di qualsiasi speranza di imbrigliare le masse allo scopo di renderle beneficiarie della loro politica di governo.

Abbiamo spesso manifestato, in tempi diversi, la nostra profonda avversione per la teoria di Lassalle e di Marx che raccomanda ai lavoratori – se non proprio come meta finale quanto meno come obiettivo prossimo e immediato – di *fondare uno Stato popolare*, che nella loro interpretazione dovrebbe essere semplicemente «il proletariato elevato alla condizione di classe dominante».

Ma poniamoci questa domanda: se il proletariato deve essere la classe dominante, su chi dominerà? In breve, rimarrà un altro proletariato che sarà soggiogato da questo nuovo dominio, da questo nuovo Stato. Per esempio, il contadino «plebeo» che, com'è noto, non incontra le simpatie dei marxisti in quanto ritengono che rappresenti un livello culturale inferiore, probabilmente sarà governato dal proletariato industriale delle città. Ora, se questo problema venisse affrontato da un punto di vista nazionalistico, gli slavi si troverebbero rispetto al vittorioso proletariato tedesco nella stessa posizione subordinata in cui quest'ultimo oggi si trova nei confronti della borghesia tedesca.

Se c'è uno Stato, ci deve essere per forza dominio di una classe su un'altra e, come risultato, schiavitù; lo Stato senza schiavitù è inconcepibile, ed è per questo che noi siamo nemici dello Stato.

Che cosa significa che il proletariato deve elevarsi a classe dominante? È possibile che tutto il proletariato si metta alla testa del governo? Ci sono quasi quaranta milioni di tedeschi. Possono tutti questi quaranta milioni essere membri del governo? In un caso del genere non ci sarebbe né governo né Stato, ma se Stato deve esserci, ci sarebbero quelli che governano e quelli che sono governati.

La teoria marxiana risolve questo dilemma assai semplicemente. Per governo del popolo essa intende il governo di un piccolo numero di rappresentanti eletti dal popolo. Il diritto da parte di ogni uomo di eleggere i rappresentanti del popolo e i governanti dello Stato è l'ultima parola dei marxisti, così come dei democratici. Ma questa è solo

una menzogna dietro alla quale si nasconde il dispotismo della minoranza dominante, una menzogna tra le più dannose poiché lo fa apparire come l'espressione della cosiddetta volontà popolare.

In definitiva, da qualsiasi punto di vista si consideri il problema, giungiamo sempre alla stessa desolante conclusione, cioè al dominio delle grandi masse popolari a opera di una minoranza privilegiata. I marxisti sostengono che questa minoranza sarà formata da operai. Sì, e magari dai migliori operai, i quali non appena divenuti i governanti della rappresentanza popolare cesserebbero di essere operai e – dai vertici governativi dello Stato – guarderebbero dall'alto in basso le masse operaie e non rappresenterebbero a lungo il popolo ma solo se stessi e le loro pretese di governare sul popolo. E chi ne dubita conosce ben poco della natura umana.

Questi rappresentanti eletti, dicono i marxisti, sarebbero socialisti devoti e illuminati. Le espressioni «socialisti illuminati», «socialismo scientifico» ecc., che compaiono continuamente nei discorsi e negli scritti dei seguaci di Lassalle e di Marx, dimostrano che lo pseudo Stato popolare non sarebbe altro che un dispotico controllo della plebaglia a opera di una nuova e tutto sommato poco numerosa aristocrazia di realisti e di pseudo-scienziati. Il popolo «ineducato» verrebbe totalmente preso in carico dall'apparato amministrativo e sarebbe trattato come una mandria irreggimentata. Davvero una bella liberazione!

I marxisti sono consci di tale contraddizione e si rendono conto che un governo di scienziati sarebbe un'effettiva dittatura nonostante le sue forme democratiche. Essi si consolano con l'idea che tale dominio sarebbe temporaneo. E affermano che la sola preoccupazione e il solo obiettivo sarebbero quelli di istruire ed elevare il popolo, economicamente e politicamente, in modo tale che un simile governo si renda rapidamente superfluo e che lo Stato, perso il suo carattere politico o coercitivo, si sviluppi automaticamente in un coordinamento completamente libero degli interessi economici comuni.

Vi è in questa teoria una contraddizione flagrante. Se il loro Stato sarà effettivamente popolare, perché eliminarlo? E se lo Stato è necessario all'emancipazione dei lavoratori, quando i lavoratori non sono

ancora liberi, perché chiamarlo Stato popolare? Nella nostra polemica contro di loro abbiamo sostenuto che la realizzazione della libertà, o anarchismo, che significa una libera organizzazione dal basso delle masse lavoratrici, è l'obiettivo finale dello sviluppo sociale e che qualsiasi Stato, incluso il loro Stato popolare, è un giogo che da un lato fa rinascere il dispotismo e dall'altro la schiavitù. Essi ribattono che un tale giogo dittatoriale è un passo transitorio verso il compimento della piena libertà del popolo: l'anarchismo o la libertà sono lo scopo, mentre lo Stato e la dittatura sono il mezzo. E così le masse popolari per liberarsi devono innanzi tutto rendersi schiave!

Di fronte a tali contraddizioni la nostra polemica deve essere ferma. Essi insistono che solo la dittatura (naturalmente la loro) può creare la libertà del popolo. Noi replichiamo che qualsiasi dittatura non ha altro scopo che quello di perpetuarsi, e che la schiavitù è tutto ciò che essa può generare e instillare nel popolo oppresso. La libertà può essere creata solo dalla libertà, da una rivolta totale del popolo e da un'organizzazione volontaria del popolo che parta dal basso.

La teoria sociale dell'anti-Stato socialista o anarchico conduce direttamente e inevitabilmente a infrangere ogni forma di Stato con tutte le variabili politiche borghesi, e non lascia altra scelta al di fuori della rivoluzione sociale. La teoria opposta, del comunismo di Stato e dell'autorità degli scienziati, seduce e confonde i suoi seguaci e – sotto il pretesto della tattica politica – opera una serie ininterrotta di compromessi con i governi e i vari partiti politici borghesi, spingendo direttamente verso la reazione.

Il punto fondamentale di tale programma è che solo lo Stato può liberare lo pseudo-proletariato. Per realizzare tale compito lo Stato deve acconsentire alla liberazione del proletariato dall'oppressione del capitalismo borghese. Come è possibile infondere nello Stato una simile volontà? Il proletariato deve impadronirsi dello Stato mediante una rivoluzione, mediante una sollevazione eroica. Ma non appena si è impadronito dello Stato, esso deve provvedere immediatamente all'abolizione di questa eterna prigione del popolo. Secondo il signor Marx, il popolo invece non solo non dovrebbe abolire lo Stato ma, al contra-

rio, dovrebbe rafforzarlo ed estenderlo, mettendolo a completa disposizione dei suoi beneficiati guardiani e maestri – i capi del partito comunista, cioè il signor Marx e i suoi amici – che lo libererebbero a modo loro. Essi dovrebbero concentrare tutto il potere amministrativo nelle loro forti mani, dato che il popolo ignorante ha bisogno di un robusto controllo, e gestirebbero attraverso una banca centrale dello Stato tutto il commercio, l'industria, l'agricoltura e persino la scienza. La massa del popolo verrebbe divisa in due armate, quella agricola e quella industriale, poste agli ordini degli ingegneri di Stato che così costituirebbero la nuova classe politico-scientifica privilegiata.

Per Bakunin l'insurrezione, concepita e attuata dai rivoluzionari, ha il significato di porsi quale dissoluzione di ogni autorità storica precedentemente costituita. Essa, cioè, si delinea fino in fondo come libertà negativa (libertà da*) e solo inizialmente come libertà positiva (libertà* per*). L'insurrezione vuole esprimere il livello zero di autorità, non il livello massimo di libertà. I rivoluzionari devono abbattere la società presente e solo in minima parte costruire quella futura. E perciò non devono imporre il loro ideale al popolo, ma fare sì che questo ideale possa liberamente e completamente svilupparsi per opera del popolo stesso fino a spingersi a perseguire gli scopi rivoluzionari nella misura in cui lo consentiranno e lo imporranno l'istinto e le aspirazioni popolari. Per spezzare l'eterno avvicendamento al potere delle classi e la perpetua riproduzione dello Stato, per modificare la lotta rivoluzionaria che in sé e per sé non conduce all'uguaglianza e alla libertà, occorre sviluppare una lotta* contemporanea *di tutte le masse oppresse.*

Va sottolineata questa ripetuta e incessante presenza nel linguaggio bakuniniano di avverbi come simultaneamente, contemporaneamente, immediatamente, che esprimono la valenza operativa dell'insurrezione.

Con essi Bakunin intende affermare che non vi è solo una dimensione economica, politica e sociale del processo rivoluzionario, ma anche un'altra dimensione estremamente importante: la dimensione temporale. Finora c'è stato un tempo storico che ha cadenzato e accompagnato tutte le rivoluzioni segnate dall'eterna ruota dell'avvicendamento delle classi al potere. Per immettere una soluzione di rottura in questa cieca continuità, per interrompere definitivamente la logica riproduttiva del potere, bisogna trasformare il tempo storico *in un* tempo rivoluzionario, *e cioè fare in modo che non vi sia più nessuna possibilità di riproduzione del potere sotto altre forme storiche. Non vi è quindi un prima e un dopo nella costruzione del socialismo, ma una dilatazione ininterrotta dei mezzi rivoluzionari, nel senso che essi devono essere già il fine in movimento. Vale a dire che bisogna evitare nello sviluppo dell'emancipazione umana non solo quella divisione verticale nel tempo fra una classe rispetto alla massa, fra un'avanguardia rispetto alla classe, fra un'élite rispetto a un'avanguardia, ma anche distruggere tutti i poteri economici, sociali e politici in un arco di tempo entro il quale non vi sia alcuna possibilità di una loro riproduzione, e perciò distruggerli non prima né dopo ma nel* medesimo *momento.*

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti da due testi, Programma della fratellanza internazionale *e* Lettera a un francese sulla crisi attuale, *inclusi nel volume* Libertà uguaglianza rivoluzione, *Antistato, Milano 1976.*

La rivoluzione sociale

L'Associazione dei Fratelli internazionali desidera una rivoluzione che sia allo stesso tempo universale, sociale, filosofica ed economica, in modo tale che non rimanga pietra su pietra, in Europa prima e poi nel resto del mondo, al fine di cambiare il presente ordine delle cose fondato sulla proprietà, sullo sfruttamento, sul dominio e sul principio di autorità, sia esso religioso, metafisico e dottrinario alla maniera borghese, o perfino rivoluzionario alla maniera giacobina. Facendo appello alla pace per i lavoratori e alla libertà per tutti, noi vogliamo distruggere tutti gli Stati e tutte le Chiese, con tutte le loro istituzioni e le loro leggi religiose, politiche, finanziarie, giuridiche, poliziesche, educative, economiche e sociali; così che milioni di esseri umani ingannati, asserviti, torturati e sfruttati possano essere liberati dai loro capi e benefattori ufficiali e ufficiosi – siano essi associazioni o individui – e respirare in completa libertà.

Convinti come siamo che i mali dell'individuo e della società siano imputabili molto meno agli individui che all'organizzazione della vita materiale e alle condizioni sociali, agiremo con umanità, in nome della giustizia e in ordine a considerazioni pratiche, ma distrug-

geremo senza pietà ciò che ci ostacolerà il cammino, senza danneggiare la rivoluzione. Noi neghiamo la volontà incondizionata della società e il suo presunto diritto a punire. La stessa giustizia, intesa nel senso più lato e più umano, non è che un'idea, per così dire, il che significa che non è un dogma assoluto; essa pone il problema sociale ma non è in grado di risolverlo. Essa si limita a individuare l'unica strada possibile per l'emancipazione umana, cioè l'umanizzazione della società per mezzo della libertà nell'uguaglianza. Una soluzione in positivo si può ottenere solo attraverso un'organizzazione sempre più razionale della società. Questa soluzione così desiderata, nostro supremo ideale, è libertà, etica, intelligenza e benessere per ciascuno tramite la solidarietà di tutti: in breve, fraternità tra gli uomini.

Ogni individuo umano è il prodotto involontario delle condizioni naturali e sociali in cui è nato e alla cui influenza continua a esser sottoposto man mano che si sviluppa. Le tre grandi cause di tutta l'immoralità umana sono: la diseguaglianza politica, economica e sociale, l'ignoranza che naturalmente ne risulta e la necessaria conseguenza delle due cause precedenti, e cioè la schiavitù.

Poiché l'organizzazione sociale è sempre e ovunque la causa dei crimini commessi dagli uomini, la punizione da parte della società di criminali che mai potranno esser considerati colpevoli è un atto di ipocrisia o una patente assurdità. La teoria della colpa e della punizione è l'origine della teologia, cioè dell'unione di assurdità e ipocrisia religiosa. L'unico diritto che si può attribuire alla società nel presente stato di transizione è il naturale diritto a uccidere per autodifesa i criminali che essa stessa ha prodotto, ma non il diritto a giudicarli e condannarli. A rigore questo non può essere considerato un diritto, ma solo un gesto naturale, spiacevole ma inevitabile, esso stesso espressione e sintomo dell'impotenza e della stupidità della società attuale. Meno la società ne farà uso, più si avvicinerà alla sua reale emancipazione. Tutti i rivoluzionari, gli oppressi, coloro che soffrono, le vittime dell'attuale organizzazione sociale, i cui animi sono naturalmente rigonfi di odio e di sete di vendetta, dovrebbero ricordare che i re, gli oppressori, gli sfruttatori di ogni genere, sono re-

sponsabili quanto lo sono i criminali di estrazione popolare; come questi, essi sono peccatori non colpevoli, poiché anch'essi sono l'involontario prodotto di questo ordine sociale. Non ci sarà da stupirsi se il popolo in rivolta ucciderà dapprima molti di costoro. Sarà una disgrazia, inevitabile come le devastazioni di un'improvvisa tempesta; ma quel gesto naturale non sarà né morale, né utile.

A questo riguardo la storia ha molto da insegnarci. La terribile ghigliottina del 1793, alla quale certo non si può rimproverare di essere stata inerte, non riuscì tuttavia a distruggere l'aristocrazia francese. Non c'è dubbio che la nobiltà fu scossa fin nelle fondamenta, anche se non distrutta, ma non fu per opera della ghigliottina; quel risultato si ottenne con la confisca delle sue proprietà. In generale si può dire che la carneficina non si è mai rivelata efficace nell'eliminazione degli avversari politici; ciò è dimostrato in particolare per quanto riguarda le classi privilegiate, poiché il potere, più che negli uomini, risiede nelle condizioni create per i privilegiati dall'organizzazione della produzione materiale, cioè dall'istituzione dello Stato e dalla sua base naturale, la proprietà *individuale*. Di conseguenza, perché la rivoluzione abbia successo è necessario che si rivolga contro le condizioni di vita e i beni materiali, che distrugga la proprietà e lo Stato. Diventerà allora superfluo accanirsi contro gli uomini e condannarsi così a soffrire l'inevitabile reazione che ogni massacro ha sempre prodotto e sempre produrrà in qualsiasi società.

Non c'è da sorprendersi se i giacobini e i blanquisti – diventati socialisti più per necessità che per convinzione, essendo persuasi che il socialismo sia un mezzo e non il fine della rivoluzione, e che aspirano alla dittatura e allo Stato centralizzato nella speranza che lo Stato, come è inevitabile, li conduca al ristabilimento della proprietà – sognano una rivoluzione sanguinaria e condotta contro le persone in quanto non vogliono la rivoluzione contro la proprietà. Ma tale sanguinosa rivoluzione, fondata su uno Stato rivoluzionario potentemente centralizzato, avrebbe come logico risultato una dittatura di tipo militare e nuovi padroni. È per questo che il trionfo dei giacobini o dei blanquisti segnerebbe la morte della rivoluzione.

Noi siamo gli avversari naturali di tali rivoluzionari – i futuri dittatori, regolamentatori fiduciari della rivoluzione – che ancor prima che gli attuali Stati monarchici, aristocratici e borghesi siano stati distrutti già sognano di creare nuovi Stati rivoluzionari, altrettanto centralizzati e ancor più dispotici degli Stati che abbiamo ora. Costoro sono così abituati all'ordine creato da un'autorità, e sentono un tale orrore per ciò che sembra a loro disordine, quando è invece la franca e naturale espressione della vitalità di un popolo, che ancor prima che la rivoluzione sia in condizione di produrre un salutare disordine, già sognano di imbrigliarlo con qualche strumento autoritario che sarà rivoluzionario solo di nome, e sarà invece una nuova forma di reazione che condannerà ancora una volta le masse a essere governate per decreto, a obbedire, all'immobilismo e alla morte; in altre parole, alla schiavitù e allo sfruttamento da parte di una nuova aristocrazia pseudo-rivoluzionaria.

Per rivoluzione intendiamo l'esplosione di quelle che oggi vengono definite le «forze del male» e la distruzione del cosiddetto ordine pubblico.

Noi non temiamo l'anarchia, anzi l'invochiamo; perché siamo convinti che l'anarchia, ovvero il manifestarsi senza ostacoli della vita liberata del popolo, debba sgorgare dalla libertà, dall'uguaglianza, dal nuovo ordine sociale e dalla forza stessa della rivoluzione contro la reazione. Non c'è dubbio che questa nuova forma di vita – la rivoluzione popolare – al momento giusto saprà organizzarsi, ma creerà la sua organizzazione dal basso verso l'alto, dalla circonferenza al centro, secondo il principio della libertà, e non dall'alto al basso, dal centro alla circonferenza, come fanno tutte le strutture autoritarie.

Non ci interessa molto che l'autorità si chiami Chiesa, monarchia, Stato, repubblica borghese, oppure dittatura rivoluzionaria. Noi le detestiamo tutte, e le rifiutiamo in blocco in quanto fonti di sfruttamento e dispotismo. La rivoluzione, come la concepiamo noi, dovrà distruggere lo Stato e tutte le istituzioni statali in modo completo e radicale, fin dal suo primo giorno. Naturali e necessarie conseguenze di tale distruzione saranno:

a. la bancarotta dello Stato;
b. l'interruzione del pagamento coatto dei debiti privati per intervento dello Stato, lasciando ciascun debitore libero di pagare i propri debiti se così desidera;
c. la sospensione del pagamento di ogni tassa e del prelievo di qualsiasi tributo, diretto o indiretto che sia;
d. lo scioglimento dell'esercito, del sistema giudiziario, della burocrazia, della polizia e del clero;
e. l'abolizione della giustizia ufficiale e la sospensione di tutto ciò che viene giuridicamente definita legge e della sua applicazione; di conseguenza, l'abolizione e la distruzione di ogni titolo di proprietà, degli atti di eredità, degli atti di vendita, delle rendite, dei processi: in una parola, di tutta la burocrazia giuridica e civile; ovunque e per ogni cosa il fatto rivoluzionario sostituirà il diritto creato e garantito dallo Stato;
f. la confisca del capitale produttivo e degli strumenti di produzione, a beneficio delle associazioni dei lavoratori;
g. la confisca delle proprietà della Chiesa e dello Stato e dei metalli preziosi di proprietà individuale, a beneficio dell'alleanza federativa di tutte le associazioni dei lavoratori che costituiranno la Comune; in cambio dei beni confiscati la Comune garantirà lo stretto indispensabile agli espropriati, che potranno in seguito guadagnare di più con il loro lavoro, se ne saranno in condizione e se lo vorranno;
h. l'elezione in ogni Comune rivoluzionaria, organizzata in «barricate» permanenti e in un organo consiliare costituito da uno o due delegati per ogni barricata, di strada o di distretto, di deputati responsabili e revocabili in ogni momento. Il consiglio della Comune così organizzato potrà scegliere tra i suoi membri i componenti dei comitati esecutivi, uno per ogni ramo dell'amministrazione rivoluzionaria della Comune;
i. la dichiarazione da parte della città capitale, in rivolta e organizzata su base comunale, di rinunciare, essendo stato distrutto lo Stato autoritario, a ciò che aveva diritto di fare, pur essendo essa

stessa schiava come le altre località, e di conseguenza al diritto o piuttosto alla pretesa di governare le province;

j. un appello a tutti i comuni, le province, le associazioni dei lavoratori a seguire l'esempio della capitale e a organizzarsi su base rivoluzionaria, a eleggere i propri deputati, responsabili e revocabili a un tempo, affinché li rappresentino alla riunione destinata a fondare la federazione delle associazioni, dei comuni e delle province che si sono ribellate in nome degli stessi principi, e a mettere in piedi una forza rivoluzionaria che sia in grado di prevalere sulla reazione. Non verranno spediti nelle diverse località commissari rivoluzionari ufficialmente insigniti di nastrini sul petto; piuttosto, in tutti i comuni e in tutte le province si recheranno dei militanti rivoluzionari, in particolare tra i contadini che non si possono indurre alla rivolta sulla base dei principi o dei decreti di una dittatura, ma solo con la pratica rivoluzionaria. E questo per le inevitabili conseguenze in tutti i comuni della cessata vita giuridica, ufficiale, dello Stato. Abolizione inoltre dello Stato nazionale, nel senso che ogni paese, provincia, comune straniero, o anche individuo isolato che si sia ribellato in nome degli stessi principi, sarà accettato nella federazione rivoluzionaria senza riguardo alle attuali frontiere degli Stati, anche se appartiene a un differente sistema politico e nazionale; mentre le province, anche se della stessa nazionalità, che sostengono la reazione saranno escluse. È solo attraverso l'espansione e l'organizzazione della rivoluzione, per la mutua difesa dei paesi ribelli, che trionferà l'universalità della rivoluzione, fondata sull'abolizione delle frontiere e sulla rovina degli Stati.

Ho già dimostrato come la Francia non possa essere salvata... dallo Stato. Ma al di là dell'istituzione parassitaria e artificiale dello Stato, una nazione è costituita dal suo popolo; di conseguenza, la Francia può essere salvata solo dall'immediata, unitaria, azione del popolo, da una sollevazione di massa di tutto il popolo francese, spontaneamente organizzato dal basso, da una guerra all'ultimo sangue.

Quando una nazione di trentotto milioni di persone si solleva per difendersi, decisa a distruggere ogni cosa e pronta anche a sacrificare vita e proprietà piuttosto che sottomettersi alla schiavitù, nessun esercito al mondo, per quanto potente, per quanto ben organizzato ed equipaggiato con gli armamenti più straordinari, sarà capace di conquistarla.

Tutto dipende dalla capacità del popolo francese di fare uno sforzo del genere. Fino a che punto le blandizie della civiltà borghese hanno affievolito le sue capacità rivoluzionarie? Sono riusciti questi fattori a renderlo incapace di aggiungere il requisito dell'eroismo a quello della tenacia primitiva? Il popolo francese preferisce la pace a prezzo della libertà, o la libertà a costo di immense privazioni? È riuscito a conservare almeno parte della forza naturale e della primitiva energia che rendono una nazione potente?

Se il popolo francese fosse composto solo di borghesi, risponderei senza alcuna esitazione negativamente. La borghesia francese, come quella della maggior parte dei paesi occidentali, è formata da un corpo immenso, molto più esteso di quanto abitualmente si pensi, che si allarga perfino al proletariato, corrompendone in qualche misura gli strati privilegiati.

In Francia gli operai sono molto meno legati alla classe borghese di quanto non avvenga in Germania, e stanno anzi approfondendo di giorno in giorno la distanza che da essa li separa. Ciononostante, la deleteria influenza della civilità borghese continua a corrompere alcuni settori del proletariato francese, come dimostrano ad esempio l'egoismo e l'indifferenza che si possono osservare in alcuni strati operai meglio pagati. Questi lavoratori sono semi-borghesi, per motivi di interesse e di auto-inganno, e si oppongono alla rivoluzione perché temono che la rivoluzione li mandi in rovina.

La borghesia, come è evidente, costituisce un settore molto consistente e molto influente della società francese. Ma se in questo momento tutti i francesi fossero borghesi, l'invasione prussiana avrebbe già preso Parigi e la Francia sarebbe perduta. È da molto che la borghesia ha compiuto la sua fase eroica; ora le manca l'eroismo, il di-

namismo che la condusse alla vittoria nel 1793, e da allora, abbandonatasi alla soddisfazione e al compiacimento, è irrimediabilmente degenerata. In caso di estrema necessità, sacrificherà anche i suoi figli, ma non sacrificherà mai la sua posizione sociale e le sue proprietà per la realizzazione di un grande ideale. Preferirebbe sottomettersi al giogo tedesco che rinunciare ai suoi privilegi sociali e accettare l'uguaglianza economica con il proletariato. Non voglio dire che la borghesia non sia patriottica; al contrario il patriottismo, nel senso più meschino del termine, è la sua virtù essenziale. Ma la borghesia ama il suo paese perché, rappresentato dallo Stato, questo costituisce la salvaguardia dei suoi privilegi economici, politici e sociali. Ogni nazione che si privi di quella protezione verrebbe espropriata. Di conseguenza, per la borghesia il paese è lo Stato. Patrioti dello Stato, i borghesi diventano nemici acerrimi delle masse se il popolo, stanco di sacrifici, stanco di essere usato dal governo come passivo piedistallo, si ribella contro di esso. Se la borghesia dovesse scegliere tra le masse che si ribellano contro lo Stato e i prussiani che invadono la Francia, sicuramente sceglierebbe i secondi.

Non sarebbe una scelta piacevole, ma dopo tutto essi sono difensori del principio dello Stato contro l'inutile plebaglia, contro le masse di tutto il mondo. Non è forse vero che la borghesia di Parigi e di tutta la Francia sostenne nel 1848 Luigi Bonaparte per queste stesse ragioni? E non appoggiò Napoleone III finché non divenne chiaro a tutti che il suo governo aveva portato la Francia sull'orlo della rovina? La borghesia francese gli tolse il suo sostegno solo quando cominciò a temere che la sua caduta avrebbe potuto essere il segnale della rivoluzione popolare, che non sarebbe stato in grado di prevenire la rivoluzione sociale. E la paura è stata così grande da portarla a tradire il proprio paese. I borghesi sono abbastanza intelligenti per capire che l'attuale regime non è in grado di salvare la Francia, che i nuovi governanti non ne hanno né la volontà né la forza. Tuttavia, nonostante questa consapevolezza, essi continuano ad appoggiare un tale governo: hanno più paura dell'invasione della loro civiltà borghese da parte del popolo francese che dell'invasione prussiana della Francia.

Detto questo, la borghesia francese in generale, e particolarmente in questo momento, è sinceramente patriottica. Essa odia cordialmente i prussiani. Per cacciare gli insolenti invasori dal suolo di Francia è disposta a fare grandi sacrifici in soldati, molti dei quali delle classi inferiori, e in denaro, che prima o poi recupererà dal popolo. Ma la cosa su cui insiste più che su ogni altra è che tutti i contributi in beni e in uomini devono essere concentrati nelle mani dello Stato, e che, per quanto possibile, tutti i volontari armati devono diventare soldati dell'esercito regolare. Insiste a esigere che tutte le organizzazioni volontarie private coinvolte nelle operazioni di guerra dal punto di vista finanziario, militare, amministrativo o medico, funzionino soltanto sotto la diretta supervisione dello Stato. Richiede anche che le milizie non governative, e tutte le formazioni militari irregolari, vengano organizzate da e sotto la personale supervisione di *dirigenti autorizzati in possesso di licenza statale:* proprietari fondiari, «signori» borghesi molto conosciuti e, insomma, solidi cittadini. In tal modo quei lavoratori e contadini delle formazioni paramilitari che potrebbero ribellarsi e partecipare all'insurrezione non costituirebbero più un pericolo. E meglio ancora, i dirigenti potrebbero impegnare queste truppe nella repressione di sollevazioni contro le autorità, come era già successo nel 1790 quando le guardie mobili vennero opposte al popolo.

Su questo solo punto i borghesi di tutte le razze, dagli esponenti più reazionari ai giacobini più arrabbiati, insieme ai comunisti statalisti e autoritari, sono unanimi: *che la salvezza della Francia può e deve essere ottenuta solo con e per mezzo dello Stato*. Ma la Francia può essere salvata solo da misure drastiche che richiedono la dissoluzione dello Stato. [...]

Riassumendo i punti principali, l'apparato amministrativo e governativo deve essere definitivamente spazzato via senza che nessun altro lo sostituisca. È necessario dare completa libertà di iniziativa, di movimento e di organizzazione a tutte le province e a tutti i comuni di Francia, il che equivale a dissolvere lo Stato e a dar inizio alla rivoluzione sociale.

È chiaro che questa volta Parigi non può occuparsi della formulazione e della pratica applicazione delle idee rivoluzionarie, ma deve concentrare tutti i suoi sforzi e le sue risorse soltanto nella difesa. L'intera popolazione della Parigi assediata deve organizzarsi in un grande esercito, disciplinato dal comune senso del pericolo e dalle necessità della difesa: un'immensa città in guerra, decisa a combattere il nemico in ogni punto... Ma un esercito non discute e non teorizza. Non fa la rivoluzione, combatte.

Parigi, preoccupata della difesa, non sarà assolutamente in grado di dirigere e di organizzare il movimento rivoluzionario della nazione. Se Parigi dovesse fare un tentativo del genere, così assurdo e ridicolo, si metterebbe in condizione di soffocare ogni attività rivoluzionaria. La migliore, anzi l'unica cosa che Parigi può fare per salvare se stessa è proclamare e incoraggiare l'assoluta autonomia e spontaneità di tutti i movimenti provinciali; e se Parigi, per una qualsiasi ragione, dimenticasse o trascurasse di far ciò, le province per salvare la Francia e la stessa Parigi *dovranno ribellarsi e organizzarsi spontaneamente in modo autonomo da Parigi.*

Risulta evidente da queste considerazioni che se la Francia deve essere salvata avrà bisogno della spontanea sollevazione di tutte le province. Sono possibili queste sollevazioni? Sì, se i lavoratori delle grandi città di provincia – Lione, Marsiglia, Saint-Etienne, Rouen e molte altre – hanno sangue nelle vene, sale in zucca, energia nel cuore e se non sono dottrinari ma socialisti rivoluzionari. Soltanto i lavoratori delle città possono ora guidare il movimento per la salvezza della Francia. Posta di fronte a un mortale pericolo dall'interno e dall'esterno, la Francia può essere salvata soltanto da una rivolta spontanea, senza compromessi, appassionata, anarchica e distruttiva, da parte delle masse popolari di tutto il paese.

Ritengo che le uniche due classi oggi capaci di un'insurrezione così possente siano gli operai e i contadini. Non c'è da sorprendersi che io includa i contadini. I contadini, come molti francesi, sbagliano non per qualche difetto di natura, ma perché sono ignoranti. Indolenza e permissivismo non li hanno toccati, e ben poco si fa sen-

tire su di loro la perniciosa influenza della civiltà borghese: i contadini mantengono ancora la loro energia originaria e modi semplici e rozzi. È vero che i contadini, essendo piccoli proprietari terrieri, sono in considerevole misura egoisti e reazionari, ma ciò non ha attutito il loro istintivo odio per «lorsignori», i nobili di campagna, e odiano anche i proprietari borghesi che godono dei frutti della campagna senza coltivarla con le proprie mani. D'altro canto, il contadino è molto patriottico, cioè appassionatamente attaccato alla sua terra, e io penso che nulla sarebbe più facile che spingerlo a combattere contro l'invasore straniero.

È chiaro che per guadagnare i contadini alla rivoluzione è necessario usare molta cautela. Infatti, idee e forme di propaganda accettate entusiasticamente dagli operai di città, otterrebbero con i contadini l'effetto contrario. È necessario rivolgersi ai contadini in un linguaggio semplice, che tenga conto dei loro sentimenti, della loro capacità di comprensione, memore della natura dei loro pregiudizi, inculcati loro dai grandi proprietari, dai preti e dai funzionari statali. Dove l'imperatore è amato, quasi adorato dai contadini, bisogna stare attenti ad attaccarlo per non suscitare reazioni contrarie a quelle desiderate. È necessario indebolire con i fatti, non con le parole, l'autorità dello Stato e dell'imperatore, minando la struttura attraverso la quale esercitano la loro influenza. Bisogna invece dedicarsi il più possibile a screditare i funzionari dell'imperatore: sindaci, giudici di pace, preti, funzionari della polizia rurale e simili.

È necessario dire ai contadini che i prussiani devono essere cacciati dalla Francia (ma di ciò, probabilmente, sono già convinti) e che devono armarsi e organizzare unità di guerriglia capaci di condurre attacchi alle posizioni prussiane. Ma prima di tutto devono seguire l'esempio delle città, cioè liberarsi di tutti i parassiti e delle guardie civili reazionarie; attribuire alle milizie popolari il compito della difesa dei villaggi; confiscare le terre dello Stato e della Chiesa e i possedimenti dei grandi proprietari per redistribuirli ai contadini; sospendere tutti i debiti pubblici e privati. [...] Inoltre, prima di muovere contro i prussiani, i contadini, come i lavoratori urbani dell'in-

dustria, devono unirsi, federando i vari battaglioni di combattimento, distretto per distretto, e assicurandosi in tal modo una coordinata difesa comune contro il nemico interno ed esterno.

Questo, a mio parere, è il modo più efficace di trattare il problema dei contadini; infatti, mentre difendono la terra, nello stesso tempo, inconsapevolmente ma non per questo meno efficacemente, distruggono le istituzioni dello Stato radicate nei comuni rurali, facendo quindi la rivoluzione sociale. [...]

Se vogliamo davvero essere pratici, se stanchi di sognare vogliamo promuovere la rivoluzione, dobbiamo liberarci di un certo numero di pregiudizi dogmatici borghesi che purtroppo molti operai di città fanno propri. Poiché il lavoratore delle città è più informato del contadino, spesso considera il contadino come un inferiore e gli si rivolge con atteggiamento snobistico, da borghese. Ma nulla fa inferiore la gente come un'atteggiamento di superiorità e disprezzo, e il contadino reagisce ai motteggi con l'odio. Questa è una vera disgrazia, perché l'odio e il disprezzo dividono il popolo in due campi contrapposti, ciascuno dei quali paralizza e indebolisce l'altro. In realtà non c'è reale conflitto di interessi tra questi due campi; c'è solo una tragica e grande separazione che deve essere assolutamente colmata.

Il più articolato – e proprio per questo leggermente borghese – socialismo dei lavoratori urbani fraintende, sdegna e diffida del vigoroso e primitivo socialismo contadino, e così cerca di metterlo da parte. Questa mancanza di comunicazione è responsabile della scarsa conoscenza del socialismo operaio da parte della maggior parte dei contadini, incapaci di distinguere tra questo socialismo e il carattere borghese della città. Il contadino considera il lavoratore urbano come un disprezzabile lacché della borghesia, e questo odio rende i contadini ciechi strumenti della reazione.

Tale è il fatale antagonismo che ha finora paralizzato le forze rivoluzionarie della Francia e dell'Europa. Chiunque abbia veramente a cuore il trionfo della rivoluzione sociale deve fare ogni sforzo per eliminare questo antagonismo.

Mi turba sempre moltissimo sentire non solo i giacobini rivoluzio-

nari, ma anche gli illuminati socialisti della scuola di Blanqui, e perfino alcuni dei nostri amici più intimi indirettamente influenzati dai blanquisti, avanzare l'idea completamente *antirivoluzionaria* secondo la quale sarebbe necessario in futuro decretare l'abolizione di tutti i culti religiosi e la violenta espulsione di tutti i preti. Dico questo perché *io sono innanzi tutto un assoluto nemico della rivoluzione per decreto, che deriva dall'idea di Stato rivoluzionario*, cioè reazione travestita da rivoluzione. Al sistema della rivoluzione per decreto io contrappongo *l'azione rivoluzionaria*, l'unico programma coerente, vero ed efficace. Il sistema autoritario dei decreti per imporre la libertà e l'uguaglianza impedisce la realizzazione di entrambe. Il sistema anarchico della concreta azione rivoluzionaria evoca naturalmente e infallibilmente l'emergere e il fiorire della libertà e dell'uguaglianza, senza alcun bisogno di violenza istituzionalizzata e di autoritarismo. Il sistema autoritario conduce necessariamente al trionfo della cruda reazione. Il nostro edificherà la rivoluzione su fondamenta naturali e indistruttibili.

Noi sosteniamo ad esempio che se l'abolizione dei culti religiosi e l'espulsione dei preti venisse decretata per legge, anche il contadino meno religioso correrebbe in loro difesa, soprattutto perché c'è nell'uomo un'innata, irresistibile, tendenza – la fonte di tutte le libertà – a ribellarsi contro ogni misura arbitraria, anche se imposta in nome della libertà. Potete dunque star sicuri che se le città commettessero la colossale follia di decretare l'abolizione dei culti religiosi e il bando dei preti, i contadini si ribellerebbero in massa contro le città, trasformandosi in un'arma terribile nelle mani della reazione. Ma questo significa che bisogna lasciare i preti nel pieno possesso del loro potere? Assolutamente no! Ma essi devono essere combattuti non in quanto ministri della Chiesa cattolica romana, ma in quanto agenti della Prussia o dei ricchi. Nelle aree rurali, come del resto nelle città, nessuna autorità rivoluzionaria, neppure il Comitato rivoluzionario di salute pubblica, deve attaccare i preti. Questo lo deve fare solo la gente in prima persona: gli operai delle città e i contadini delle campagne devono far propria l'offensiva contro i preti. I comi-

tati rivoluzionari possono aiutarli indirettamente, garantendo loro il diritto a far ciò, nel rispetto della libertà di coscienza. Usiamo, almeno in qualche misura, la tattica prudente dei nostri avversari. Guardate, ad esempio, come ogni governo sostenga a parole la libertà ma nei fatti si comporti in modo reazionario. Le istanze rivoluzionarie siano dispensate dalle frasi violente, ma mentre usano il linguaggio più moderato possibile, contemporaneamente agiscano e facciano la rivoluzione.

In ogni luogo, i rivoluzionari autoritari si sono sempre comportati in modo differente. Mentre per lo più erano ultrarivoluzionari a parole, nei fatti si comportavano da ultramoderati, se non addirittura da reazionari. Si può dire perfino che il loro linguaggio incendiario sia stato in molti casi usato come maschera per ingannare il popolo, per nascondere la pochezza delle loro idee e l'inconsistenza delle loro azioni. Ci sono uomini, molti dei quali tra i cosiddetti rivoluzionari borghesi, che per il solo fatto di pronunciare slogan rivoluzionari sono convinti di fare la rivoluzione. Certi di avere in tal modo espletato i loro obblighi di rivoluzionari, non si curano più della loro pratica e, in flagrante contraddizione con i principi, compiono atti che in effetti sono reazionari. Noi che invece siamo rivoluzionari dobbiamo comportarci in modo completamente differente: *si parli,* dunque, meno di rivoluzione e *si faccia* molto di più. Lasciamo che altri si occupino degli sviluppi teorici della rivoluzione sociale, e noi accontentiamoci di diffondere ovunque questi principi, incarnandoli in fatti concreti.

I miei amici più intimi e i membri dell'Alleanza saranno probabilmente sorpresi di sentirmi parlare a questo modo: io che mi sono sempre occupato di problemi teorici, io che sono sempre stato un geloso e vigile guardiano dei principi rivoluzionari. Ma quanto sono cambiati i tempi! *Allora,* neppure un anno fa, stavamo soltanto preparandoci a una rivoluzione, che alcuni si attendevano prima, altri dopo; ma ora anche i ciechi saprebbero dirci che siamo nel mezzo di una rivoluzione. *Allora,* era assolutamente necessario porre l'accento sui principi teorici, esporre questi principi con chiarezza, nella loro for-

ma più pura, e in tal modo costruire un partito, seppur piccolo, composto di uomini sinceri, appassionatamente dediti a questi principi, cosicché in tempo di crisi ciascuno di noi potesse contare sulla solidarietà di tutti gli altri.

Ma ora è troppo tardi per concentrarsi sull'arruolamento di nuovi militanti nell'organizzazione. Bene o male abbiamo costruito un piccolo partito: piccolo per il numero di uomini che vi hanno aderito con piena coscienza dei nostri obiettivi; immenso se teniamo conto di coloro che istintivamente fanno riferimento a noi, se teniamo conto delle masse popolari, i cui bisogni e le cui aspirazioni noi riflettiamo più adeguatamente di quanto non facciano le altre formazioni. Tutti noi dobbiamo ora salpare per il mare tempestoso della rivoluzione, e da questo preciso momento dobbiamo diffondere i nostri principi non con parole ma con atti, perché questa è la forma di propaganda più popolare, più potente e più irresistibile. Occupiamoci meno dei principi se le circostanze e la politica rivoluzionaria lo richiedano (cioè durante una nostra temporanea posizione di debolezza nei confronti del nemico), ma la nostra azione sia sempre e in ogni circostanza di adamantina coerenza. Perché qui si fonda la buona riuscita della rivoluzione.

In tutto il mondo i rivoluzionari autoritari hanno fatto ben poco per promuovere l'attività rivoluzionaria, soprattutto perché hanno sempre voluto far la rivoluzione da soli, per mezzo della propria autorità e del proprio potere. Il che è destinato inevitabilmente a restringere gli obiettivi dell'azione rivoluzionaria, perché è impossibile, anche per il più energico e intraprendente rivoluzionario autoritario, comprendere e trattare efficacemente i molteplici e complessi problemi della rivoluzione. Ogni dittatura, sia essa esercitata individualmente o collettivamente, è necessariamente molto circoscritta, miope, e la sua limitata capacità di percezione non può di conseguenza penetrare in profondità a comprendere l'intera complessa articolazione della vita del popolo; proprio come è impossibile, anche per il bastimento più capace, contenere le vastità e le profondità oceaniche. [...]

Che cosa devono fare i comitati rivoluzionari – e dovrebbero es-

sercene il meno possibile – per organizzare e diffondere la rivoluzione? Devono promuovere la rivoluzione non per via di decreti ma spingendo le masse all'azione. In nessun caso devono imporre alle masse organizzazioni create artificialmente. Al contrario, devono lasciar articolare l'auto-organizzazione delle masse in formazioni autonome e federate sulla base di una loro precisa volontà. Questo può esser realizzato soltanto guadagnandosi la collaborazione degli individui più intelligenti, influenti e generosi di ogni località, assicurandosi che queste organizzazioni siano per quanto possibile impostate secondo i nostri principi. Ecco dove sta il segreto della nostra vittoria.

Chi può dubitare che la rivoluzione si troverà di fronte a difficili problemi? Pensate forse che la rivoluzione sarà un gioco da ragazzi, che non dovrà superare innumerevoli ostacoli? I rivoluzionari socialisti dei nostri giorni non devono seguire l'esempio dato nel 1793 dai rivoluzionari giacobini. Delle loro tattiche, ce ne sono ben poche da imitare. La routine rivoluzionaria li rovinerebbe: i rivoluzionari socialisti devono creare ogni cosa di bel nuovo e basare la loro politica e la loro attività sulla viva esperienza. [...]

Sarete d'accordo con me che è ormai troppo tardi per convincere i contadini con la propaganda teorica. A parte ciò che vi ho già suggerito, non rimarrebbe allora che questa sola tattica: il terrorismo della città contro la campagna. Questo è il metodo per eccellenza sostenuto dai nostri cari amici, i lavoratori delle grandi città francesi, che non si accorgono di come questa tattica rivoluzionaria – stavo per dire reazionaria – sia stata presa dall'arsenale del giacobinismo rivoluzionario, e di come questa, se mai avessero la sfortuna di usarla, non possa che portare non solo alla loro rovina, ma – cosa ancor più grave – anche a quella della stessa rivoluzione. Quale sarebbe infatti la fatale e inevitabile conseguenza di una politica del genere? Che l'intera popolazione rurale, forte di milioni di persone, passerebbe dall'altra parte della barricata, e queste masse numerose e invincibili rafforzerebbero gli eserciti della reazione.

Considerandola da questo, ma anche da altri punti di vista, ritengo l'invasione prussiana come un avvenimento fortunato per la

Francia e per la rivoluzione. Se questa invasione non ci fosse stata, se la rivoluzione in Francia fosse stata fatta senza di essa, i socialisti francesi avrebbero tentato una volta di più – e questa volta per loro conto – di inscenare una rivoluzione statale (o *putsch,* o colpo di Stato). Sarebbe stato assolutamente contro la logica e fatale per il socialismo; ma costoro certamente non avrebbero desistito dal farlo, influenzati come sono dai principi del giacobinismo. Come conseguenza, tra le varie misure di salute pubblica decretate da una convenzione di delegati urbani, essi senza dubbio avrebbero tentato di imporre il comunismo e il collettivismo ai contadini. Questo avrebbe dato il via a una ribellione armata, per fronteggiare la quale sarebbe stato necessario un esercito immenso, ben disciplinato e ben organizzato. Il risultato sarebbe stato che non solo i dirigenti socialisti avrebbero consegnato nelle mani della reazione un altro esercito di contadini ribelli, ma che avrebbero determinato anche la formazione, nelle loro stesse file, di una casta reazionaria militarista di generali affamati di potere. Rigenerata così la macchina dello Stato, questa avrebbe dovuto ben presto tornare ad avere un capo, un dittatore, un imperatore, per poter funzionare. Tutto ciò sarebbe inevitabile perché nasce non dal capriccio di un individuo ma dalla logica della situazione, una logica che non sbaglia mai.

Per fortuna saranno gli eventi stessi che forzeranno i lavoratori urbani ad aprire gli occhi e a rifiutare la fatale procedura copiata dai giacobini. In queste circostanze solo un pazzo potrebbe anche solo sognare di scatenare un regno del terrore contro la campagna. Se questa si sollevasse contro le città, le città e la Francia con loro sarebbero perdute. [...]

I lavoratori francesi hanno perso la loro impetuosità latina. Finora hanno sopportato pazientemente le loro sofferenze. E bisogna aggiungere che i loro ideali, le loro speranze, i loro principi, le loro immagini politiche e sociali, i loro progetti pratici – che sognavano di concretizzare in un futuro non troppo lontano – tutto questo veniva più dai libri, dalle teorie correnti incessantemente discusse, che dai loro spontanei pensieri, dalla loro personale esperienza immediata.

Essi hanno visto i fatti della loro vita quotidiana in termini astratti, perdendo la facoltà di trarre ispirazione e idee dalla situazione reale. Le loro idee si fondano su una particolare teoria, accettata per tradizione e senza spirito critico, con la più cieca fiducia nella sua validità. E questa teoria si prefigge come obiettivo null'altro che il sistema politico dei giacobini, in certa misura modificato per adeguarsi a dei rivoluzionari socialisti. Ma questa teoria della rivoluzione è ora in completa bancarotta poiché il suo fondamento, il potere dello Stato, ha subìto un totale collasso. In tali circostanze l'uso di metodi terroristici contro i contadini, come sostenuto dai giacobini, è assolutamente fuori questione. E i lavoratori francesi, non conoscendo alternative, sono disorientati e confusi. Essi sostengono, non senza ragione, che istituire un regno ufficiale del terrore e decidere misure draconiane contro i contadini è impossibile; che è impossibile istituire uno Stato rivoluzionario, un comitato centrale di salute pubblica per tutta la Francia, in un momento in cui l'invasore straniero non è alle frontiere, come nel 1792, ma è giunto nel cuore stesso della Francia, a pochi passi da Parigi.

Constatando il collasso dell'intero apparato ufficiale, essi a ragione sentono che il tentativo di crearne un altro sarebbe disperato. E questi rivoluzionari, incapaci di comprendere come la salvezza della Francia sia possibile senza lo Stato, questi campioni del popolo, che non hanno la minima idea della tremenda forza di ciò che gli statisti di ogni colore, dal bianco al rosso, chiamano sdegnosamente anarchia, ripongono le armi esclamando: «Siamo perduti, la Francia è sconfitta».

Ma cari amici, non siamo affatto perduti: *la Francia può essere salvata dall'anarchia*.

Lasciate libera quest'anarchia di massa nelle campagne e nelle città, contribuite affinché si gonfi come una valanga furiosa che distrugga e divori tutto ciò che trova sul suo cammino, nemici interni e prussiani. È una misura audace e disperata, lo so. Ma è l'unica alternativa possibile. Senza di essa non può esserci salvezza per la Francia. Tutti i mezzi ordinari hanno fallito, non resta che la primi-

tiva, feroce energia del popolo francese, che ora deve scegliere tra la schiavitù della civiltà borghese e la ferocia rozza e politica del proletariato.

Non ho mai creduto che i lavoratori urbani, anche nelle condizioni più favorevoli, sarebbero mai stati in grado di imporre il comunismo o il collettivismo nelle campagne; e non ho mai creduto in questi metodi per portare avanti il socialismo, perché aborro ogni sistema imposto e sono un amante fanatico della libertà. Questa falsa idea, e questa speranza mal concepita, distruggono la libertà e costituiscono il difetto fondamentale del comunismo autoritario. Perché l'imposizione violenta, organizzata sistematicamente, conduce alla rifondazione del principio di autorità e rende necessario lo Stato con le sue caste di privilegiati. Il collettivismo può essere imposto solo a degli schiavi, e un tal genere di collettivismo sarebbe allora la negazione della umanità. In una comunità di liberi, il collettivismo viene alla luce solamente per la pressione delle circostanze; non per un'imposizione dall'alto, ma per un libero spontaneo movimento dal basso, e solo quando le condizioni dell'individualismo privilegiato, la politica dello Stato, i codici penali e civili, l'istituzione giuridica della famiglia e la legge di successione ereditaria saranno state spazzate via dalla rivoluzione. [...]

Che cosa devono fare gli operai per vincere la sfiducia e l'ostilità dei contadini? Devono innanzi tutto abbandonare il loro atteggiamento sprezzante. Ciò è assolutamente necessario per la salvezza della rivoluzione e per gli stessi operai, perché l'odio dei contadini costituisce un pericolo immenso. Se non fosse per questa sfiducia e quest'odio, la rivoluzione sarebbe avvenuta da tempo, perché è l'ostilità tra città e campagna che, in tutti i paesi, sostiene la reazione e costituisce la sua principale base di supporto. Gli operai devono vincere i loro pregiudizi anticontadini non solo nell'interesse della rivoluzione, o per ragioni strategiche, ma anche come atto di giustizia elementare. [...]

Tenete bene in mente quanto segue: il contadino odia tutti i governi e obbedisce alle leggi solo perché è prudente farlo. Paga rego-

larmente le tasse e sopporta che i figli gli siano sottratti dall'esercito perché non vede alternative. È ostile ai cambiamenti perché pensa che i nuovi governi, indipendentemente dalla loro forma e dal loro programma, non saranno migliori dei precedenti; e perché vuole evitare i rischi e i costi impliciti in ciò che potrebbe benissimo rivelarsi un cambiamento inutile o dannoso.

Il contadino farà causa comune con gli operai solo quando sarà sicuro che gli operai non intendono imporgli i loro sistemi politici e sociali, sia pure per fare il suo bene. Egli diventerà un loro alleato appena si convincerà che i lavoratori dell'industria non lo costringeranno a consegnare la sua terra [allo Stato]. [...]

E quando ispirati da fervore rivoluzionario gli operai, tralasciando il pretenzioso vocabolario scolastico del socialismo dottrinario, andranno dai contadini e spiegheranno con un linguaggio semplice, senza divagazioni e frasi arzigogolate, quello che intendono fare; quando andranno nei villaggi, non in veste di precettori, o di saccenti istruttori, ma come fratelli e uguali, cercando di diffondere la rivoluzione, ma senza imporla ai lavoratori della terra; quando bruceranno tutti i documenti ufficiali, i giudizi, le ordinanze e i titoli di proprietà, e aboliranno rendite, debiti privati, ipoteche, leggi penali e civili... quando questa montagna di inutili scartoffie che codificano la povertà e la schiavitù del proletariato andrà in fiamme – allora, potete esserne sicuri, i contadini capiranno e si uniranno ai loro compagni rivoluzionari, agli operai delle città.

Che cosa darebbe agli operai urbani il diritto di imporre ai contadini la loro forma di governo o il loro sistema economico preferito? Essi sostengono che la rivoluzione dà loro quel diritto. Ma la rivoluzione non è più rivoluzione quando diventa dispotica e quando invece di promuovere la libertà genera la reazione.

L'immediato, se non definitivo, obiettivo della rivoluzione è l'estirpazione del principio di autorità, comunque esso si manifesti; tale obiettivo richiede l'abolizione e, se necessario, la distruzione violenta dello Stato; perché lo Stato, come Proudhon ha mostrato bene, è il fratello minore della Chiesa, è la storica consacrazione di ogni di-

spotismo e privilegio, la ragione di ogni servitù politica e sociale, l'essenza e il centro motore della reazione. Chiunque in nome della rivoluzione voglia fondare uno Stato, sia pure provvisorio, fonda uno strumento della reazione, e lavora per il dispotismo, non per la libertà; per il privilegio, non per l'uguaglianza...

Da dove hanno mutuato i socialisti francesi l'idea ingiusta e arrogante secondo la quale essi avrebbero il diritto di farsi beffe della volontà di dieci milioni di contadini e di imporre loro il proprio sistema politico e sociale? Qual è la giustificazione teorica di quel diritto fittizio? Quel presunto diritto in realtà è un regalo, un'eredità politica del rivoluzionarismo borghese. Ed è fondato su una presunta o reale superiorità in termini di intelligenza ed educazione, cioè su una supposta superiorità della civiltà urbana su quella rurale. Ma non è difficile capire come questo principio possa facilmente essere invocato per giustificare ogni conquista e consacrare ogni oppressione. La borghesia si è sempre avvalsa di questo principio per provare che è suo esclusivo diritto *governare,* o in altre parole sfruttare tutti i lavoratori. Nei conflitti tra le nazioni, come nei conflitti tra le classi, questo fatale principio sanziona l'autorità di ogni invasore. I tedeschi non hanno forse ripetutamente invocato questo principio per assolvere i loro delitti contro gli slavi, e gli altri popoli, e per legittimare la violenta germanizzazione da loro imposta? Non hanno forse affermato che quella sottomissione costituiva il trionfo della civiltà sulla barbarie?

Ma si badi, i tedeschi cominciano già a dire che la civiltà protestante germanica è di gran lunga superiore a quella cattolica dei popoli latini, e a quella francese in particolare. Attenzione: i tedeschi potrebbero presto sentirsi obbligati a civilizzarvi, allo stesso modo in cui voi andate dicendo che è vostro dovere civilizzare ed emancipare a viva forza i vostri connazionali, i vostri fratelli, i contadini francesi. Per me le due rivendicazioni sono ugualmente odiose, e dico apertamente che nelle relazioni tra nazioni e tra classi sociali starò sempre dalla parte di quelli che si vogliono colonizzare con questi metodi tirannici. Io mi unirò loro nella rivolta contro civilizzatori così ar-

roganti, siano essi gli operai o i tedeschi; e così facendo servirò la rivoluzione contro la reazione.

Date le circostanze, mi si potrebbe chiedere: dobbiamo forse abbandonare i contadini ignoranti e superstiziosi alla reazione? Assolutamente no! La reazione deve essere sradicata in tutto il paese e quindi anche dalla campagna. Mi si potrebbe allora ribattere: per fare ciò non basta dire che vogliamo distruggere la reazione, essa deve essere eliminata, e ciò è possibile per mezzo di decreti. Di nuovo rispondo: no, proprio no! Al contrario, e tutta l'esperienza storica lo prova, i decreti, come in genere l'autorità, non aboliscono nulla, non fanno altro che perpetuare ciò che dovrebbero distruggere.

Che cosa si deve fare, allora? Poiché la rivoluzione non può essere imposta alle aree rurali, bisogna farla germinare all'interno delle comunità agricole, stimolando un movimento rivoluzionario degli stessi contadini, incitandoli a distruggere, con la loro azione diretta, ogni istituzione politica, giuridica civile e militare, e a stabilire e organizzare l'anarchia in tutte le campagne. Questo può essere fatto solo in un modo: parlando ai contadini in termini che li spingano nella direzione dei loro propri interessi. Essi amano la terra? Ebbene, che si prendano la terra, cacciando via i padroni che vivono con il lavoro degli altri! Non vogliono pagare ipoteche, tasse, rendite e debiti privati? Smettano di pagarli! Odiano la leva militare? Non siano più costretti a fare i soldati!

E chi combatterà contro i prussiani? Non c'è bisogno di preoccuparsi di ciò. Una volta che i contadini siano insorti e vedano concretamente i vantaggi della rivoluzione, daranno volontariamente più denaro e più uomini per difendere la rivoluzione di quanti sarebbe possibile ottenerne con misure costrittive. I contadini, come già fecero nel 1792, respingeranno di nuovo i prussiani invasori. È solo necessario che abbiano la possibilità di scatenare un inferno, e solo la rivoluzione anarchica può ispirarli in tal senso.

Ma l'istituto della proprietà privata non risulterà consolidato una volta che i contadini si siano divisa la terra espropriata ai borghesi? No, perché con l'abolizione dello Stato e di tutte le sue istituzioni

giuridiche, con l'abolizione della famiglia di diritto e la legge di trasmissione ereditaria – che verranno spazzate via dalla tempesta della rivoluzione anarchica – la proprietà non verrà mai più protetta e sanzionata dallo Stato. Non ci saranno diritti politici e giuridici, ma solo fatti rivoluzionari.

Voi chiederete: se la proprietà privata della terra non sarà più protetta dallo Stato o da altra forza esterna, e sarà difesa solo da ciascun proprietario in prima persona, non si verificherà una situazione in cui ognuno tenta di sottrarre qualcosa all'altro, e in cui, quindi, il forte prevale sul debole? Inoltre, che cosa impedirà ai deboli di unirsi per saccheggiare l'altrui proprietà? Non ci sono vie di uscita, esclamerete, questo significa la guerra civile.

Sì, ci sarà la guerra civile. Ma perché temere la guerra civile? Tenendo conto della testimonianza storica, le grande idee, le grandi personalità, le grandi nazioni sono emerse da una guerra civile o da un ordine sociale imposto da qualche governo tutelare? Essendovi stata risparmiata la guerra civile per oltre vent'anni, non siete proprio voi, una grande nazione, caduti così in basso che i prussiani possono fare di voi un solo boccone?

La guerra civile, così erosiva del potere dello Stato, è al contrario, e proprio per questa ragione, sempre favorevole al risveglio dell'iniziativa popolare e degli interessi intellettuali, morali e anche materiali del popolo. E ciò per la semplicissima ragione che la guerra civile scuote le masse dal loro stato di pecore, condizione cara a tutti i governi, che trasforma i popoli in greggi da utilizzare a piacimento dei loro pastori. La guerra civile rompe l'abbrutente monotonia della esistenza quotidiana e ferma quella meccanica routine che priva gli uomini del pensiero creativo. [...]

Le masse compatte sono greggi umani poco sensibili all'influenza delle idee e della propaganda. La guerra civile, al contrario, crea differenze di punti di vista, di interessi e di aspirazioni. Ai contadini non mancano né un innato sentimento umanitario, né un odio profondo per l'ingiustizia; quello che manca è lo spirito rivoluzionario e la determinazione necessaria. La guerra civile glieli fornirà.

La guerra civile renderà le campagne ricettive nei confronti della vostra propaganda socialista rivoluzionaria. E così creerete ciò che finora non avete mai avuto: un partito che, su vasta scala, possa organizzare il vero socialismo, una società collettiva animata dalla libertà più completa, un'organizzazione dal basso capace di incoraggiare l'azione spontanea dei contadini in prima persona.

Non abbiate paura che la guerra civile, cioè l'anarchia, distrugga le campagne. In ogni società umana è presente un forte istinto di autoconservazione, una potente inerzia collettiva che la salvaguarda dall'autoannullamento, ed è proprio questa inerzia a essere responsabile del procedere lento e faticoso della rivoluzione. [...]

E non pensiate che i contadini comincino a scannarsi l'un l'altro una volta che venga a mancare la costrizione dell'autorità e il rispetto per la legge penale e civile. Può darsi che questo succeda all'inizio, ma presto si renderanno conto che è economicamente e fisicamente impossibile comportarsi in quel modo. Allora smetteranno di combattersi, arriveranno a un'intesa e daranno vita a qualche forma di organizzazione che sappia evitare future contese e favorire i loro mutui interessi. Il bisogno fondamentale di nutrire se stessi e le proprie famiglie, di riprendere a coltivare la terra, la necessità di difendere le proprie case, le proprie famiglie e la loro stessa vita contro attacchi imprevisti, tutte queste considerazioni li costringeranno ben presto a contrattare nuove e reciprocamente soddisfacenti soluzioni.

Ma non bisogna nemmeno temere che, essendo state raggiunte queste soluzioni sotto la spinta delle circostanze e non per decreto ufficiale, i contadini più ricchi si ritroveranno per ciò stesso in condizione di esercitare un'influenza più forte. Infatti, non più protetti dalla legge, la forza dei grandi proprietari sarà indubbiamente ridimensionata. Essi sono potenti solo perché lo Stato li protegge, e una volta abolito lo Stato, svanirà anche la loro potenza. Per quanto riguarda i contadini relativamente benestanti e sufficientemente furbi, il loro peso verrà indubbiamente equilibrato da quello della gran massa dei contadini più piccoli e più poveri, come pure dal peso dei braccianti agricoli senza terra. Questo gruppo, ora massa di schiavi

costretta a soffrire in silenzio, verrà rigenerato e rafforzato dall'anarchia rivoluzionaria. In sintesi, non voglio qui sostenere che i contadini, liberamente riorganizzati a partire dal basso, creeranno miracolosamente un'organizzazione ideale, conforme in ogni suo aspetto a quelli che sono i nostri sogni. Ma sono convinto che ciò che essi potranno costruire sarà vivo e dinamico, mille volte migliore di qualsiasi organizzazione ora esistente. Più ancora, essendo questa organizzazione dei contadini aperta alla propaganda rivoluzionaria delle città, e d'altra parte non pietrificata dall'intervento dello Stato – perché lo Stato non esisterà – penso che si svilupperà e si perfezionerà con l'esperienza fino a raggiungere i livelli più alti che ci si possa ragionevolmente attendere in questi nostri tempi.

Con l'abolizione dello Stato, la vita spontanea del popolo, per secoli paralizzata e assorbita dalla sua forza onnipotente, tornerà a esprimersi nei comuni. Lo sviluppo di ciascun comune avrà come punto di partenza le sue attuali condizioni di civiltà. Poiché la diversità dei livelli di civilizzazione nei differenti comuni di Francia, come nel resto di Europa, è molto grande, ci sarà dapprima la guerra civile tra i comuni stessi, seguita inevitabilmente da mutui accordi e dal raggiungimento di un equilibrio.

La Francia, ormai, non può più essere resuscitata, spinta all'azione da vuoti sogni di gloria e di grandezza nazionale. Queste sono ormai cose del passato. Il governo di Napoleone III, minato dalla sua degenerazione, dalla corruzione e dall'intrigo, si è disintegrato sotto i fendenti dei prussiani. [...]

È ovvio che se questa guerra finisce con una disastrosa e vergognosa sconfitta per la Francia, gli operai saranno ancora più sconfitti di quanto non lo siano ora. Ma questo significa che essi sarebbero più disposti a diventare rivoluzionari? E se anche fosse così, la lotta rivoluzionaria sarebbe meno difficile di quanto non lo sia oggi?

La mia risposta è un no senza esitazioni per le seguenti ragioni: lo spirito rivoluzionario delle masse lavoratrici non dipende soltanto dalla gravità della loro miseria e del loro malcontento, ma anche dal-

la loro fiducia nella giustizia e nel trionfo della propria causa. Infatti tutte le società politiche, tutti gli Stati, repubbliche o monarchie che fossero, si sono sempre fondati sull'aperta o sottilmente mascherata miseria e sul lavoro forzato dei proletari... Ma quel malcontento raramente produce le rivoluzioni. Persino popoli ridotti in condizioni di estrema povertà, nonostante le loro tribolazioni non danno segno di voler scuotere il giogo che li opprime. Perché non si ribellano? Forse che sono soddisfatti di ciò che hanno? Naturalmente no. Non si ribellano perché non hanno una percezione chiara dei propri diritti né fiducia nella propria forza; e mancando di entrambe, sono diventati impotenti e capaci di sopportare la schiavitù per secoli. Come possono le masse acquistare queste qualità rivoluzionarie? Le persone colte diventano consapevoli dei propri diritti con il ragionamento teorico e con la pratica esperienza della propria vita. La prima condizione, cioè la capacità di pensare in modo astratto, non si può ancora considerare patrimonio delle masse. [...]

Come possono allora le masse lavoratrici acquistare coscienza dei propri diritti? Solo attraverso la loro grande esperienza storica, attraverso questa grande tradizione dispiegatasi nel corso dei secoli e trasmessa di generazione in generazione, continuamente accresciuta e arricchita da nuove sofferenze e nuove ingiustizie, che alla fine riesce a permeare e a illuminare le grandi masse proletarie. Se un popolo non cade in uno stato di decadenza senza speranza, i suoi progressi sono sempre dovuti a questa grande e benefica tradizione, a questa ineguagliabile maestra del popolo... Ma in epoche storiche differenti i popoli non progrediscono con passo uguale e uniforme. Al contrario, il passo del progresso muta, diventando talvolta rapido e profondo, tal'altra appena percettibile; oppure tende a fermarsi e sembra addirittura tornare indietro. Come si può spiegare questo fenomeno?

Si può attribuirlo al tipo di eventi che modellano ciascun periodo storico. Ci sono eventi che danno energia al popolo e lo spingono in avanti. Altri, invece, hanno un effetto scoraggiante e deprimente sul morale e sull'atteggiamento generale delle masse, poiché distorcono la loro capacità di giudizio e pervertono le loro menti, spingendole

verso l'autodistruzione. Nello studio dei modelli storici generali di sviluppo dei popoli si possono scorgere due tendenze contrastanti, paragonabili al movimento di flusso e riflusso delle maree oceaniche.

In alcune epoche si verificano avvenimenti che preannunciano l'avvento di grandi cambiamenti storici, di grandi speranze e trionfi per l'umanità. In questi momenti ogni cosa sembra muoversi in gran fretta. Un'aria di vigore e di potenza sembra pervadere l'atmosfera sociale; menti, cuori e volontà sembrano unirsi in un grande risveglio, mentre l'umanità marcia verso la conquista di nuovi orizzonti. È come se una corrente di energia elettrica stesse galvanizzando l'intera società, unendo i sentimenti di individui di carattere diverso in un unico sentimento comune, forgiando menti e volontà completamente diverse in un solo progetto.

In tempi come questi l'individuo emana confidenza e coraggio perché i suoi sentimenti trovano riscontro e vengono rafforzati dalle emozioni dei suoi contemporanei. Per citare solo alcuni esempi dalla storia moderna, di questo genere era il periodo conclusivo del diciottesimo secolo, l'epoca della Rivoluzione francese. Tali anche, sia pure in misura minore, erano gli anni precedenti la rivoluzione del 1848. E analogo, io credo, è il carattere della nostra epoca presente, che potrebbe essere il preludio a eventi che forse oscureranno i giorni gloriosi del 1789 e del 1793...

Ma ci sono anche epoche scoraggianti e disastrose, quando ogni cosa trasuda decadenza, esaurimento e morte, lasciando presagire la consunzione di ogni forma di coscienza pubblica e privata. Sono i periodi di riflusso che vengono dopo le catastrofi della storia. Tale fu il periodo del Primo Impero e la Restaurazione di Napoleone I. Tali furono i venti o trent'anni che seguirono la catastrofe del giugno 1848. Tali sarebbero i venti o trent'anni che potrebbero seguire la conquista della Francia da parte degli eserciti del dispotismo prussiano. [...]

In tali condizioni, può anche darsi che un pugno di lavoratori rimanga rivoluzionario, ma mancherà comunque l'entusiasmo e la fiducia; perché la fiducia è possibile solo quando i sentimenti di un individuo trovano un'eco, un punto di appoggio, nello spirito e nella

volontà rivoluzionaria del popolo... Ma il popolo sarebbe completamente disorganizzato, demoralizzato, schiacciato dalla reazione. [...] Tutte le associazioni dei lavoratori, dentro e fuori le fabbriche e le officine, verrebbero soppresse. Non ci sarebbero gruppi di discussione, né circoli per l'educazione cooperativa, né alcuno strumento per far rivivere la volontà collettiva dei lavoratori... Ciascun lavoratore sarebbe intellettualmente e moralmente isolato, condannato all'impotenza.

Per esser sicuro che i lavoratori non possano riorganizzarsi, il governo farebbe arrestare e deportare parecchie centinaia, se non migliaia, dei più intelligenti, militanti e generosi lavoratori all'Isola del Diavolo. Con le masse popolari messe di fronte a una situazione così tragica, ci vorrebbe un bel po' di tempo prima che si rimettano in condizione di fare la rivoluzione! E anche se, nonostante una situazione così sfavorevole, spinti da quell'eroismo tipicamente francese che si rifiuta di accettare la sconfitta e soprattutto guidati dalla disperazione, i lavoratori francesi si ribellassero, è molto probabile che subirebbero una severa lezione a opera delle più micidiali armi moderne. Contro quella terribile forma di persuasione, né l'intelligenza né la volontà collettiva possono giovare ai lavoratori, spinti a resistere soltanto dalla disperazione suicida, in una resistenza destinata a precipitarli nelle condizioni più tragiche.

E poi? Il socialismo francese non sarebbe più in grado di mantenere il suo posto all'avanguardia del movimento rivoluzionario europeo, che combatte per l'emancipazione del proletariato. Il nuovo governo potrebbe anche tollerare, per ragioni sue, che resti qualche periodico e qualche scrittore socialista in Francia. Ma né gli scrittori, né i filosofi, né i loro libri sono sufficienti a costruire un movimento socialista vivo e forte. Tale movimento può diventare una realtà soltanto per il risveglio della coscienza rivoluzionaria, della volontà collettiva e dell'organizzazione delle masse lavoratrici in prima persona. Senza questo, i migliori libri del mondo non sono che teorie disperse in uno spazio vuoto, non sono che sogni impotenti.

Rispetto alla strategia della Prima Internazionale, Bakunin non parla mai di «lotta di classe» ma di lotta popolare, perché questi due termini assumono diverso significato di fronte alla duplice possibilità di una riproduzione o di un'abolizione dello Stato. L'anarchico russo non parla mai in senso positivo della lotta di classe, perché, a suo giudizio, la storia l'ha sempre registrata come lotta per il potere e per la ricomposizione dello Stato, e non per la loro distruzione. E l'ha registrata in quanto ha dimostrato che in realtà non sono state e non sono due le forze a fronteggiarsi (come è teorizzato nel modello bipolare marxista) ma tre: la massa degli eterni sfruttati, una classe dominante e una classe in ascesa verso il potere. Quest'ultima è allo stesso tempo sfruttata e sfruttatrice e lotta al solo scopo di spodestare la classe dominante per prendere il suo posto. La lotta di classe è la lotta fra queste ultime due: la prima che lotta per mantenere il potere, la seconda per conquistarlo. Esse sole possono essere definite tali in quanto raggruppano un corpo sociale tendenzialmente omogeneo, consapevole dei propri obiettivi e ben organizzato.

Pertanto la massa degli sfruttati non va definita come classe, in quanto costituisce un'immensa maggioranza eterogenea e disorganizzata che ha

come unico scopo della sua lotta la liberazione dalla propria condizione. Finora questa lotta è stata usata dalla classe in ascesa verso il potere che ne ha utilizzato l'energia caoticamente sovversiva per le proprie fortune. È in questo modo che la lotta popolare di liberazione umana è stata sempre trasformata in lotta di classe per il potere. E perciò una lotta che non si estendesse e non coinvolgesse tutte le masse oppresse non farebbe altro che riproporre quello che c'è sempre stato, vale a dire un eterno avvicendamento al potere delle classi e quindi la perpetua riproduzione dello Stato. Ecco perché fare carico dell'intero progetto di liberazione umana a una sola classe – in questo caso la classe operaia – avrebbe come risultato una divisione nel tempo e nello spazio dell'intera massa degli sfruttati: tale classe verrebbe posta in una posizione avanguardistica rispetto alle altre componenti rivoluzionarie, che si ritroverebbe a rimorchio delle sue manovre con il puro e semplice compito di assecondarle. A sua volta, questa classe, non potendo andare tutta insieme materialmente al potere, finirebbe per forza di cose con il mandare i suoi rappresentanti, i quali verrebbero a costituirsi come parte a sé e con interessi propri. Avverrebbe così, conclude Bakunin, che le masse oppresse finirebbero con l'essere utilizzate come massa di manovra da parte di una classe – la classe operaia – e quest'ultima, a sua volta, sarebbe utilizzata come massa di manovra dai suoi rappresentanti. La politica dell'Internazionale non deve perciò avere per oggetto lo stabilimento di un nuovo dominio a profitto del proletariato costituito come una classe differente e sfruttatrice, ma la liberazione dell'intera umanità.

I brani riprodotti qui di seguito sono tratti da La politica dell'Internazionale, *inclusa nel volume* Libertà uguaglianza rivoluzione, *Antistato, Milano 1976.*

L'Internazionale

L'Internazionale, quando accoglie nel suo seno un nuovo membro, non gli domanda se sia religioso o ateo, se appartenga a qualche partito politico o a nessun partito. Essa gli chiede semplicemente: sei un proletario o, se non lo sei, provi il bisogno e ti senti la forza di abbracciare sinceramente, completamente la causa dei lavoratori, di identificarti con essa escludendo tutte le altre cause che potrebbero contrastarla?

Sei convinto che i lavoratori, i quali producono tutte le ricchezze del mondo, hanno costruito la civiltà e hanno conquistato tutte le libertà dei borghesi, sono oggi condannati alla miseria, all'ignoranza e alla schiavitù?

Sei convinto che la causa principale di tutte le sventure sofferte dal lavoratore è la miseria e che questa miseria, sorte comune di tutti i lavoratori del mondo, è una necessaria conseguenza dell'attuale organizzazione economica della società e, in particolare, dell'asservimento del lavoro, cioè del proletariato sotto il giogo del capitale, ovvero della borghesia?

Sei convinto che fra il proletariato e la borghesia sussiste un anta-

gonismo che è inconciliabile in quanto conseguenza necessaria delle rispettive posizioni?

Sei convinto che la prosperità della classe borghese è incompatibile con il benessere e la libertà dei lavoratori in quanto quella prosperità esagerata è, e non può non essere, fondata sullo sfruttamento e sull'asservimento del loro lavoro e che per la medesima ragione la prosperità e la dignità umane della massa popolare esigono in modo assoluto l'abolizione della borghesia in quanto classe separata? [...]

Sei convinto che nessun lavoratore, per intelligente ed energico che sia, ha la possibilità di lottare da solo contro la forza così ben organizzata dei borghesi, forza rappresentata e sostenuta in primo luogo dall'organizzazione dello Stato, di ogni Stato?

Sei convinto che per acquistare forza non devi associarti né ai borghesi, il che sarebbe da parte tua una sciocchezza e un delitto perché tutti i borghesi in quanto tali sono nostri nemici inconciliabili, né ai proletari infedeli tanto vili da correre a mendicare i sorrisi e la benevolenza dei borghesi, bensì ai lavoratori onesti ed energici che vogliono sinceramente quel che vuoi anche tu?

Sei convinto che di fronte alla formidabile coalizione di tutte le classi privilegiate, di tutti i proprietari e capitalisti e di tutti gli Stati del mondo, un'associazione dei lavoratori isolata, locale o nazionale, quand'anche appartenesse a uno dei più grandi paesi europei, non potrebbe mai vincere e che per tener testa a quella coalizione e ottenere la vittoria ci vuole l'unione di tutte le associazioni dei lavoratori locali e nazionali in un'associazione universale, che occorre cioè la grande *Associazione internazionale dei lavoratori di tutti i paesi?*

Se lo sai, se ne sei convinto e se vuoi realmente tutto ciò vieni con noi quali che siano, per altro, i tuoi credi politici o religiosi. Ma perché noi ti si possa accogliere devi promettere:

1. di subordinare i tuoi interessi personali, quelli della tua famiglia e le tue convinzioni e manifestazioni politiche e religiose al supremo interesse della nostra associazione: la lotta del lavoro contro il capitale, dei lavoratori contro la borghesia sul terreno economico;

2. di non transigere mai con i borghesi in vista di un interesse personale;
3. di non cercare mai di distinguerti individualmente, al solo servizio della tua personalità, al di sopra della massa lavoratrice; cosa che farebbe immediatamente di te un borghese, un nemico e uno sfruttatore del proletariato proprio perché la differenza fra il borghese e il lavoratore è tutta qui: che il primo cerca sempre il proprio benessere al di fuori della collettività, mentre il secondo cerca e pretende di conquistarlo soltanto nella solidarietà di tutti coloro che lavorano e che sono sfruttati dal capitale borghese;
4. di rimanere sempre fedele alla solidarietà proletaria perché il più insignificante tradimento di questa solidarietà è considerato dall'Internazionale il delitto più grave e la più grande infamia che un lavoratore possa commettere.

In una parola, devi accettare sinceramente, interamente, i nostri statuti generali assumendo il solenne impegno di uniformarvi le tue azioni e la tua vita.

Noi pensiamo che i fondatori dell'Associazione internazionale abbiano agito con grande saggezza quando hanno eliminato dal programma ogni questione politica e religiosa. Senza alcun dubbio essi stessi non erano privi di opinioni politiche né di spiccate tendenze antireligiose; ma si sono astenuti dall'immetterle nel programma perché il loro scopo preminente consisteva nell'unire tutte le masse lavoratrici del mondo civile per un'azione comune. Hanno dovuto quindi cercare, necessariamente, una base comune, una serie di principi semplici sui quali tutti i lavoratori – quali che siano le loro aberrazioni politiche e religiose, purché siano seri, e cioè uomini duramente sfruttati e sofferenti – siano e debbano essere d'accordo.

Se essi avessero inalberato la bandiera di un sistema politico o antireligioso, lungi dall'unire i lavoratori europei li avrebbero divisi ancora di più; perché, a causa dell'ignoranza, la propaganda interessata e corruttrice dei preti, dei governi e di tutti i partiti politici borghesi, senza escludere i più rossi, ha diffuso una moltitudine di idee false tra

le masse popolari, e queste masse accecate disgraziatamente credono ancora troppo spesso a menzogne che hanno l'unico scopo di far loro servire, volontariamente, stupidamente e a proprio danno, gli interessi delle classi privilegiate.

D'altra parte, c'è ancora un'eccessiva differenza fra i livelli di sviluppo industriale, politico, intellettuale e morale delle masse popolari nei diversi paesi perché sia possibile unirle oggi intorno a un solo e unico programma politico e antireligioso. Imporre un programma simile all'Internazionale, farne una condizione assoluta per l'ammissione, significherebbe voler organizzare una setta e non un'associazione universale. Significherebbe uccidere l'Internazionale.

C'è stata poi un'altra ragione che ha indotto a eliminare fin dall'inizio dal programma dell'Internazionale almeno in apparenza, *e soltanto in apparenza*, ogni tendenza politica.

Fino a oggi, dal principio della storia, non s'è ancora avuta una politica di popolo, e intendiamo con questa parola il popolino, la *canaglia operaia* che nutre tutti quanti con il proprio lavoro. Finora si è avuta soltanto la politica delle classi privilegiate, di quelle classi che si sono servite della forza muscolare del popolo per spodestarsi a vicenda e per prendere il posto l'una dell'altra.

A sua volta il popolo ha parteggiato per le une contro le altre sempre con la vana speranza che almeno qualcuna di queste rivoluzioni politiche, delle quali nessuna ha potuto farsi senza di lui ma nessuna è stata fatta per lui, apportasse qualche sollievo alla sua miseria e alla sua secolare schiavitù. Si è sempre sbagliato. Anche la grande Rivoluzione francese l'ha ingannato: ha distrutto l'aristocrazia nobiliare e ha messo al suo posto la borghesia. Il popolo non è più definito né schiavo né servo, anzi dichiarato libero di diritto, ma nei fatti la sua schiavitù e la sua miseria restano uguali. E resteranno tali fino a quando le masse popolari continueranno a farsi strumento della politica borghese, comunque si chiami questa politica: conservatrice, liberale, progressista, radicale, e anche quando si desse le arie più rivoluzionarie del mondo.

Perché qualsiasi politica borghese, indipendentemente dal suo

nome e dal suo colore, non può avere, in fondo, che un unico fine: *il mantenimento della dominazione borghese, che equivale alla schiavitù del proletariato*.

Che cosa ha dovuto fare allora l'Internazionale? Prima di tutto ha dovuto sganciare la massa lavoratrice da ogni politica borghese eliminando dal proprio programma tutti i programmi politici borghesi.

Ma all'epoca della sua fondazione non c'era al mondo altra politica al di fuori di quella della Chiesa o della monarchia o dell'aristocrazia o della borghesia. L'ultima, in particolare quella della borghesia radicale, era senz'altro più liberale e più umana delle altre, ma tutte erano ugualmente fondate sullo sfruttamento delle masse popolari e non avevano in realtà altro fine se non quello di disputarsi il monopolio di questo sfruttamento.

L'Internazionale ha quindi dovuto cominciare a ripulire il terreno, e poiché ogni politica, dal punto di vista dell'emancipazione del lavoro, era allora contaminata da elementi reazionari, ha dovuto prima di tutto espellere dal suo seno tutti i sistemi politici conosciuti al fine di riuscire a fondare sopra le rovine del mondo borghese la vera politica dei lavoratori, la politica dell'Associazione internazionale.

I fondatori dell'Associazione internazionale dei lavoratori hanno agito tanto più saggiamente, evitando di mettere dei principi politici e filosofici alla base di questa associazione e dandole subito per unico fondamento la lotta esclusivamente economica del lavoro contro il capitale, in quanto avevano la certezza che nel momento in cui un proletario si mette su questo terreno, nel momento in cui, prendendo fiducia nel proprio diritto e nella propria forza numerica, s'impegna insieme ai compagni di lavoro in una lotta solidale contro lo sfruttamento borghese, sarà costretto dalla forza stessa delle cose e dallo sviluppo di questa lotta a riconoscere in breve tempo tutti i principi politici, sociali e filosofici dell'Internazionale, principi che non sono effettivamente se non la corretta impostazione del suo fine.

Abbiamo esposto questi principi precedentemente. A essi conseguono necessariamente, dal punto di vista politico e sociale, l'aboli-

zione delle classi, in particolare della borghesia che è oggi la classe dominante, l'abolizione di tutti gli Stati territoriali, di tutte le patrie politiche e, sulle loro rovine, l'istituzione della grande federazione internazionale di tutti i gruppi produttivi, nazionali e locali. Dal punto di vista filosofico, dato che questi principi tendono alla realizzazione dell'ideale umano della felicità, dell'uguaglianza, della giustizia e della libertà sulla terra, rendendo perciò del tutto inutili ogni complemento celeste e ogni speranza in un aldilà migliore, da essi deriva per conseguenza altrettanto necessaria l'abolizione dei culti e di tutti i sistemi religiosi.

Enunciate subito questi due fini a proletari ignoranti, oppressi dal lavoro di ogni giorno e demoralizzati, avvelenati per così dire scientemente dalle dottrine perverse che i governi, di concerto con tutte le caste privilegiate: preti, nobiltà e borghesia, gli somministrano a piene mani e li spaventerete. Forse vi respingeranno senza avvedersi che tutte queste idee sono l'espressione più fedele dei loro propri interessi, che questi fini portano con sé la realizzazione dei loro desideri più vivi, mentre quei pregiudizi religiosi e politici, nel cui nome forse respingeranno i nostri principi, sono invece la causa immediata del permanere della loro schiavitù e della loro miseria.

Si deve però distinguere fra i pregiudizi delle masse popolari e quelli della classe privilegiata. Come abbiamo visto, i pregiudizi delle masse sono fondati sulla loro ignoranza e sono contrari ai loro interessi, mentre quelli della borghesia sono fondati precisamente sugli interessi della loro classe e non si reggono, contro l'azione disgregatrice della stessa scienza borghese, se non grazie all'egoismo collettivo dei borghesi.

Il popolo vuole ma non sa, la borghesia sa ma non vuole. Quale dei due è incurabile? Indubbiamente la borghesia.

Regola generale: si possono convertire soltanto coloro che sentono il bisogno di esser convertiti, che portano già nei propri istinti o nelle miserie della propria condizione, sia esteriore che interiore, tutto quel che voi volete dargli; non convertirete mai coloro che non sentono alcun bisogno di cambiare e nemmeno quelli che, pur desiderando uscire da una situazione che non li soddisfa, sono spinti dalla natura

dei loro costumi morali, intellettuali e sociali a ricercare un miglioramento in base a una visione che non è quella da voi contemplata.

Provate a convertire al socialismo un nobile che agogna la ricchezza, un borghese che vorrebbe farsi nobile o anche un operaio che tenda con tutte le forze del suo essere a diventare un borghese! Oppure provate a convertire un aristocratico, reale o immaginario, dell'intelligenza, un mezzo-sapiente o persino un quarto, un decimo, un centesimo di sapiente, personaggi pieni di ostentazione scientifica che spesso, solo perché hanno avuto la fortuna di afferrare alla meno peggio qualche libro, traboccano di arrogante disprezzo per le masse illetterate e pensano di essere destinati a formare una nuova casta dominante e cioè sfruttatrice!

Nessun ragionamento né alcuna propaganda saranno mai in grado di convertire questi infelici.

Per convincerli non c'è che un mezzo: è il fatto, è la distruzione delle possibilità stesse delle situazioni privilegiate, di ogni dominazione e di ogni sfruttamento; è la rivoluzione sociale, che spazzando via tutto quel che crea la diseguaglianza nel mondo, li moralizzerà forzandoli a ricercare la loro felicità nell'uguaglianza e nella solidarietà.

È tutt'altra cosa con i lavoratori seri. Per lavoratori seri intendiamo tutti coloro che sono realmente schiacciati dal peso del lavoro; tutti coloro la cui posizione è tanto precaria e miserabile che a nessuno, a meno di circostanze assolutamente straordinarie, possa venire anche solo il pensiero di poter conquistare *per se stesso*, e solo per se stesso, nelle condizioni economiche attuali e nell'attuale ambiente sociale, una posizione migliore: cioè di diventare a propria volta, per esempio, padrone o consigliere di Stato.

Naturalmente includiamo in questa categoria anche quei rari e generosi proletari che, pur disponendo della possibilità di elevarsi individualmente al di sopra della propria classe, non vogliono approfittarne e preferiscono sopportare ancora per qualche tempo lo sfruttamento borghese per essere solidali con i loro compagni di miseria, anziché diventare a loro volta sfruttatori. Essi non hanno bisogno di esser convertiti: sono già dei socialisti puri. Ci riferiamo in-

vece alla gran massa lavoratrice che, fiaccata dal suo lavoro quotidiano, è ignorante e poverissima. Questa, quali che siano i pregiudizi politici e religiosi che si è tentato e in parte si è riusciti a introdurre nella sua coscienza, è *socialista senza saperlo*; nella profondità del proprio istinto e per la stessa forza della sua posizione, essa è seriamente, autenticamente, socialista.

Lo è per le condizioni stesse della sua esistenza materiale, per i bisogni stessi del proprio pensiero. Nella vita reale i bisogni dell'esistenza esercitano sempre una forza molto superiore a quella del pensiero, il quale è, qui come ovunque e sempre, l'espressione dell'esistenza, il riverbero dei suoi successivi sviluppi, mai il suo principio. Ciò che manca ai proletari non è la concretezza, la reale necessità delle aspirazioni socialiste, ma soltanto il pensiero socialista.

Quel che ogni proletario reclama dal profondo del cuore è un'esistenza pienamente umana, in quanto benessere materiale e sviluppo intellettuale, fondati sulla giustizia, ovverossia sull'uguaglianza e sulla libertà di ciascuno e di tutti nel lavoro, non possono evidentemente essere realizzati nell'attuale mondo politico e sociale fondato sull'ingiustizia e sul cinico sfruttamento del lavoro.

Ogni proletario serio è quindi, necessariamente, un rivoluzionario socialista poiché la sua emancipazione non può concretizzarsi che con il rovesciamento di tutto quanto esiste attualmente. O quell'organizzazione dell'ingiustizia con tutto il suo apparato di leggi inique e di istituzioni privilegiate scompare o le masse popolari saranno condannate a un'eterna schiavitù. Ecco il pensiero socialista i cui germi si potranno ritrovare nell'istinto di ogni serio lavoratore. Lo scopo è quindi quello di dargli la piena coscienza di ciò che vuole, di far nascere in lui un pensiero che corrisponda al suo istinto perché, nel momento in cui il pensiero delle masse si sarà elevato all'altezza del loro istinto, la loro volontà diventerà determinata e la loro forza irresistibile.

Che cosa continua a impedire un più rapido sviluppo di questo pensiero salutare nel seno della massa lavoratrice? La sua ignoranza e, in buona parte, i pregiudizi politici e religiosi con i quali le classi interessate si sforzano ancor oggi di ottenebrarne la coscienza e la natu-

rale intelligenza. In che modo dissipare quest'ignoranza, come fare a distruggere questi perniciosi pregiudizi? Sarà tramite l'istruzione e la propaganda?

Si tratta indubbiamente di grandi e ottimi mezzi. Ma nelle condizioni attuali delle masse popolari essi sono insufficienti. Il singolo lavoratore è troppo oppresso dalla sua fatica e dalle sue preoccupazioni quotidiane per trovare il tempo necessario alla propria istruzione. E d'altra parte chi farebbe questa propaganda? Sarebbero forse quei pochi socialisti sinceri provenienti dalla borghesia, senz'altro pieni di buona volontà ma che, innanzi tutto, sono troppo pochi per riuscire a dare alla loro propaganda tutta l'estensione necessaria e che, d'altro canto, appartenendo per posizione a un mondo diverso, non hanno sul mondo proletario tutta quell'influenza che ci vorrebbe, suscitandovi invece diffidenze più o meno giustificate?

«L'emancipazione dei lavoratori dev'essere opera dei lavoratori stessi» dice il preambolo dei nostri statuti generali. Ed ha mille ragioni per dirlo. È la base principale della nostra grande Associazione. Ma il mondo proletario è, in generale, ignorante e la teoria gli manca ancora completamente. E allora non resta che un'unica strada, *quella della sua emancipazione attraverso la pratica.*

In che cosa può e deve consistere questa pratica?

Non ce n'è che una sola. È quella della lotta solidale degli operai contro i padroni. È *la federazione delle casse di resistenza*.

Il fatto che l'Internazionale si sia mostrata inizialmente indulgente riguardo alle idee conservatrici e reazionarie in materia di politica e di religione che certi lavoratori possono ancora avere entrando nel suo seno non significa certo indifferenza nei confronti di quelle idee. Non si può certo accusarla di indifferenza, tant'è che l'Internazionale le detesta e le respinge con tutte le sue forze, perché qualunque idea reazionaria è il rovesciamento del suo stesso principio, come abbiamo già dimostrato. Questa indulgenza, lo ripetiamo, le viene da una grande saggezza.

Sapendo perfettamente che qualsiasi lavoratore serio è anche un

socialista a causa di tutte le necessità inerenti alla sua posizione inferiore e che le sue idee reazionarie, se ne ha, non possono essere che un effetto della sua ignoranza, essa confida nell'esperienza collettiva ch'egli non può mancare di acquisire in seno all'Internazionale e, soprattutto, nello sviluppo della lotta collettiva dei lavoratori contro i padroni perché alla fine ne sia liberato.

E in effetti, dal momento in cui un proletario, confidando nella possibilità di una prossima radicale trasformazione della situazione economica e associandosi ai suoi compagni, comincia a lottare seriamente per la diminuzione delle ore di lavoro e per l'aumento del salario, dal momento in cui comincia a interessarsi vivamente a questa lotta totalmente materiale, si può star certi che perderà ben presto tutte le sue preoccupazioni celesti e che, abituandosi a contare sempre di più sulla forza collettiva dei lavoratori, rinuncerà volontariamente al soccorso del cielo. Il socialismo occuperà nel suo cuore il posto della religione.

Lo stesso accadrà alla sua politica reazionaria. Essa perderà il suo principale sostegno nella misura in cui la coscienza del lavoratore si andrà liberando dell'oppressione religiosa. D'altro canto, sviluppandosi e allargandosi sempre più, la lotta economica gli farà progressivamente individuare, grazie alla pratica e a un'esperienza collettiva più istruttiva e vasta dell'esperienza isolata, i suoi veri nemici che sono le classi privilegiate, e cioè il clero, la borghesia, la nobiltà e lo Stato; quest'ultimo con l'unico fine di salvaguardare tutti i privilegi di quelle classi alle quali necessariamente dà il suo appoggio contro il proletariato.

Il lavoratore così impegnato nella lotta finirà inevitabilmente per comprendere quale antagonismo inconciliabile esista fra quei fautori della reazione e i suoi interessi umani più cari e, giunto a questo punto, non mancherà di riconoscersi e di comportarsi recisamente da socialista rivoluzionario.

Per i borghesi non è così. Tutti i loro interessi sono contrari alla trasformazione economica della società. E se anche le loro idee le sono contrarie, se queste idee sono reazionarie o, come si definiscono oggi

educatamente, moderate; se la loro intelligenza e il loro cuore respingono quel grande atto di giustizia e di emancipazione che noi chiamiamo rivoluzione sociale; se hanno orrore dell'uguaglianza sociale reale, ovvero dell'uguaglianza politica, sociale ed economica; se in fondo al loro animo coltivano la speranza di riuscire a conservare per se stessi, per la propria classe o per i propri figli un unico privilegio, foss'anche quello dell'intelligenza come succede oggi a molti socialisti borghesi; se non detestano, e con tutta la logica della loro mente ma anche con tutta la forza della loro passione, lo stato di cose attuale, allora si può star sicuri che rimarranno dei reazionari, dei nemici del proletariato per tutta la vita. Bisogna allora tenerli lontani dall'Internazionale.

Bisogna tenerli lontani con cura perché vi entrerebbero al solo scopo di demoralizzarla e di deviarla dalla sua strada. C'è del resto un indizio infallibile in base al quale gli operai possono riconoscere se un borghese che domandi di essere accolto nelle loro file lo fa sinceramente, senza ombra di ipocrisia e senza il più piccolo secondo fine. Questo indizio è costituito dal genere di rapporti che ha conservato con il mondo borghese.

L'antagonismo che oggi esiste tra il mondo proletario e il mondo borghese assume un carattere sempre più spiccato.

Ogni uomo che ragiona seriamente e i cui sentimenti e la cui immaginazione non siano punto alterati dall'influenza molto spesso inconscia di sofismi interessati, deve oggi riconoscere che nessuna riconciliazione è più possibile fra quei due mondi. I lavoratori vogliono l'uguaglianza, mentre i borghesi vogliono la conservazione della diseguaglianza.

Evidentemente uno distrugge l'altro. E infatti la grande maggioranza dei borghesi capitalisti e proprietari, quanti hanno il coraggio di confessare a se stessi sinceramente ciò che vogliono, manifestano con la medesima sincerità il terrore che ispira loro l'attuale movimento dei lavoratori. Costoro sono nemici risoluti e sinceri, e meno pericolosi degli ipocriti.

Ma c'è un'altra categoria di borghesi che non ha né la stessa since-

rità né lo stesso coraggio. Nemici della liquidazione sociale che noi invochiamo con tutta la forza della nostra anima come un grande atto di giustizia, come il punto di partenza necessario e la base indispensabile per un'organizzazione egualitaria e razionale della società, essi vogliono conservare al pari di tutti gli altri borghesi la diseguaglianza, ma al contempo pretendono di volere, come noi, l'emancipazione integrale del lavoratore e del lavoro. Essi sostengono contro di noi, con una passione degna dei borghesi più reazionari, la causa prima della schiavitù del proletariato: la separazione del lavoro dalla proprietà immobiliare o capitalistica oggi rappresentate da due classi diverse; e ciò malgrado si atteggino ad apostoli della liberazione della massa lavoratrice dal giogo della proprietà e del capitale!

S'ingannano oppure ingannano. Qualcuno s'inganna in buona fede, la maggior parte s'inganna e inganna insieme. Tutti appartengono a quella categoria di borghesi radicali e di socialisti borghesi che hanno fondato la Lega della Pace e della Libertà.

È socialista questa Lega? All'inizio e durante il primo anno della sua esistenza, come abbiamo avuto già occasione di segnalare, ha respinto con orrore il socialismo.

L'anno scorso, nel suo congresso di Berna, ha respinto clamorosamente il principio dell'uguaglianza economica. Oggi, sentendosi morire ma desiderando sopravvivere ancora un po', e comprendendo infine che nessuna esistenza politica è ormai possibile fuori dalla questione sociale, si dice socialista. O meglio, è diventata socialista borghese, il che significa che vuol risolvere ogni questione economica sulla base della *diseguaglianza economica*. Essa vuole conservare l'interesse del capitale e la rendita della terra e con questo pretende di emancipare i lavoratori. Si affanna a dar corpo al nonsenso.

Perché lo fa? Che cosa l'ha spinta a intraprendere un'opera così incongrua e sterile? Non è difficile da capire. Una buona parte della borghesia è stanca del cesarismo e del militarismo ch'essa stessa ha fondato nel 1848 per timore del proletariato. Ricordatevi soltanto delle giornate di giugno, preannunzio delle giornate di dicembre; ricordatevi di quell'assemblea nazionale che, dopo le giornate di giugno, malediva

e insultava all'unanimità l'illustre e, si può ben dirlo, eroico socialista Proudhon, il solo che aveva avuto il coraggio di gettare la sfida del socialismo a quella mandria infuriata di borghesi conservatori, liberali e radicali. E non si deve dimenticare che tra coloro che insultavano Proudhon c'era un buon numero di persone ancora vive e oggi più militanti che mai le quali, con l'aureola delle persecuzioni di dicembre, sono poi diventate martiri della libertà.

Non c'è quindi alcun dubbio che l'intera borghesia, ivi compresa la borghesia radicale, abbia specificamente creato quel dispotismo cesarista e militare di cui oggi deplora gli effetti. Dopo essersene servita contro il proletariato, a questo punto vorrebbe disfarsene. Niente di più naturale: questo regime la umilia e la rovina. Ma come fare per disfarsene? Una volta la borghesia era coraggiosa e forte, possedeva la forza derivatale dalle sue conquiste. Oggi è debole e vile, afflitta dall'impotenza dei vegliardi. Ed è ben consapevole della propria debolezza, sa che da sola non può nulla. Le occorre quindi un aiuto. Questo aiuto non le può venire che dal proletariato: bisogna allora conciliarsi il proletariato.

Ma come conciliarselo? Con promesse di libertà e di uguaglianza politica? Sono parole che non impressionano più i lavoratori. Hanno imparato a proprie spese, hanno capito attraverso una dura esperienza che queste parole per loro significano soltanto la conservazione della schiavitù economica, spesso anche più dura di prima. Se proprio volete giungere al cuore di questi miserabili milioni di schiavi del lavoro parlategli della loro emancipazione economica. Non c'è proletario che non sappia ora come quella sia per lui l'unica base seria e concreta di ogni altra emancipazione. Bisogna quindi parlargli di riforme economiche della società.

Ebbene, si sono detti i leghisti della Pace e della Libertà, parliamone, dichiariamoci anche noi socialisti.

Promettiamo loro delle riforme economiche e sociali a condizione però che siano d'accordo nel rispettare le basi della civiltà e dell'onnipotenza borghese: la proprietà individuale ed ereditaria, l'interesse del capitale e la rendita della terra.

Convinciamoli che soltanto a queste condizioni, le quali d'altra parte assicurano a noi il dominio e ai proletari la schiavitù, il lavoratore può essere emancipato.

Convinciamoli anche che per realizzare tutte queste riforme sociali occorre prima fare una buona rivoluzione politica, esclusivamente politica, rossa quanto a loro piacerà dal punto di vista politico, con una gran tagliata di teste se ciò risultasse necessario, ma con il massimo rispetto per la sacrosanta proprietà. In una parola una rivoluzione assolutamente giacobina che ci renderà padroni della situazione, e una volta padroni daremo ai lavoratori quel che potremo e vorremo.

Abbiamo qui un indizio infallibile per mezzo del quale i proletari possono riconoscere un falso socialista, un socialista borghese: se parlandogli di rivoluzione o, se si vuole, di trasformazione sociale egli sostiene che la trasformazione politica *deve precedere* la trasformazione economica; se nega che queste debbano compiersi assieme o addirittura afferma che la rivoluzione politica dev'essere altra cosa della messa in atto immediata e diretta della liquidazione sociale piena e intera, gli voltino le spalle: è uno sciocco oppure un ipocrita sfruttatore.

L'Associazione internazionale dei lavoratori per mantenersi fedele al proprio principio e non deviare dall'unica strada che possa condurla in porto deve premunirsi in special modo contro gli influssi di due specie di socialisti borghesi: i partigiani della *politica borghese,* ivi compresi anche i *rivoluzionari borghesi,* e quelli della *cooperazione borghese* o sedicenti *uomini pratici.*

Consideriamo per intanto i primi.

Abbiamo già detto che l'emancipazione economica è la base di ogni altra emancipazione. Abbiamo riassunto con queste parole tutta la politica dell'Internazionale.

E in effetti leggiamo nei «considerando» dei nostri statuti generali la dichiarazione che segue:

[...] Che l'assoggettamento del lavoro al capitale è la fonte di ogni servitù, politica, morale e materiale, e che perciò l'emancipazione dei

lavoratori è il grande fine cui dev'essere subordinato ogni movimento politico.

È quindi chiaro che qualunque movimento politico che non abbia per obiettivo *immediato e diretto* l'emancipazione economica, *definitiva e completa*, dei lavoratori e che non abbia inscritto sulla propria bandiera, in forma molto netta e chiara il principio dell'uguaglianza economica, cioè l'*integrale restituzione* del capitale al lavoro, o anche la *liquidazione sociale*, è borghese e come tale dev'essere escluso dall'Internazionale.

Ne consegue che deve escludersi senza pietà la politica di quei borghesi democratici o socialisti borghesi i quali, dichiarando che «la libertà politica è la condizione pregiudiziale dell'emancipazione economica», non possono con quelle parole intendere altra cosa da quanto segue: le riforme politiche, o rivoluzione politica, devono *precedere* le riforme economiche, o rivoluzione economica. E perciò gli operai devono allearsi ai borghesi più o meno radicali per fare con loro le prime, salvo poi fare contro di loro le ultime.

Protestiamo decisamente contro questa funesta teoria che avrebbe il risultato di rendere ancora una volta i lavoratori uno strumento contro se stessi riconsegnandoli allo sfruttamento dei borghesi.

Conquistare *prima* la libertà politica non può significare altro che conquistarla *prima da sola,* lasciando ancora per qualche tempo i rapporti economici e sociali nello stato in cui si trovano, il che vuol dire: i proprietari e i capitalisti con le loro sfacciate ricchezze e i lavoratori con la loro miseria.

Ma una volta conquistata questa libertà, si dice, essa servirà ai lavoratori come uno strumento per conquistare più tardi l'uguaglianza o *giustizia economica*.

La libertà in effetti è uno strumento magnifico e potente. La questione sta nel sapere se i lavoratori potranno concretamente servirsene, se essa sarà realmente in loro possesso o se, come è sempre accaduto finora, la loro *libertà politica* sarà semplicemente un'apparenza, una finzione.

Un lavoratore al quale si venisse a parlare di libertà politica nella sua presente situazione economica non potrebbe che rispondere con il ritornello di una ben nota canzone:

Non parlate di libertà
La povertà è schiavitù!

E bisogna essere effettivamente incantati dalle illusioni per riuscire a immaginare che un lavoratore, nelle condizioni economiche e sociali in cui oggi si trova, possa approfittare pienamente, fare un uso serio e concreto, della sua libertà politica. Per far questo gli mancano due piccole cose: il tempo e i mezzi materiali.

D'altronde, non lo abbiamo constatato in Francia all'indomani della rivoluzione del 1848, la rivoluzione più radicale che si possa desiderare dal punto di vista politico?

I lavoratori francesi non erano certamente indifferenti, né stolti, e tuttavia, nonostante il suffragio universale più esteso, hanno dovuto lasciar fare ai borghesi. Perché? Perché erano sforniti di quei mezzi materiali che sono necessari affinché la libertà politica divenga una realtà; perché sono rimasti schiavi di un lavoro forzato a causa della fame, mentre i borghesi radicali, liberali e perfino conservatori – gli uni repubblicani dalla vigilia, gli altri convertiti il giorno dopo – andavano e venivano, si agitavano, parlavano e cospiravano liberamente, grazie al bilancio dello Stato, che naturalmente era stato conservato, anzi era stato rafforzato più che mai.

Si sa cosa ne è risultato: prima le giornate di giugno e dopo, come necessaria conseguenza, le giornate di dicembre. Ma, si dirà, i lavoratori, divenuti più saggi proprio in conseguenza dell'esperienza fatta, non invieranno più dei borghesi nelle assemblee costituenti o legislative ma vi invieranno dei semplici proletari. Poveri come sono i lavoratori riusciranno proprio a sostenere il mantenimento dei loro deputati! Sapete invece che cosa ne risulterà? Che i deputati operai immessi in condizioni di esistenza borghese e in un'atmosfera di idee politiche completamente borghesi, cessando di essere lavoratori di

fatto per divenire uomini di Stato, si trasformeranno in borghesi e forse saranno perfino più borghesi degli stessi borghesi. Perché non sono gli uomini che fanno le posizioni, sono le posizioni che, al contrario, fanno gli uomini. E noi sappiamo per esperienza che gli operai divenuti borghesi spesso non sono né meno egoisti dei borghesi sfruttatori, né meno funesti per l'Internazionale dei borghesi socialisti, né meno vanitosi e ridicoli dei borghesi nobilitati.

Qualunque cosa si faccia o si dica, fino a quando il lavoratore rimarrà immerso nel suo stato attuale non ci potrà essere per lui libertà possibile, e coloro che lo invitano a conquistare la libertà politica senza prima rivolgersi alle scottanti questioni del socialismo – evitando di pronunciare la parola che fa impallidire i borghesi: *liquidazione sociale* – gli dicono semplicemente: intanto conquista per noi questa libertà, affinché più tardi noi si possa usarla contro di te.

Ma, si obietterà, questi borghesi sono bene intenzionati e sinceri. Non ci sono buone intenzioni e sincerità che tengano contro l'azione condizionante della posizione sociale e poiché, come abbiamo già detto, gli stessi proletari che si ponessero su un'altra posizione diverrebbero obbligatoriamente borghesi, a maggior ragione i borghesi che resteranno nella medesima posizione sociale resteranno borghesi.

Se un borghese, mosso da una grande passione per la giustizia, l'uguaglianza e l'umanità, vuole lavorare seriamente per l'emancipazione del proletariato, per prima cosa incominci a spezzare tutti i legami politici e sociali, tutti i rapporti di interesse e di intelligenza, di vanità e di cuore, con la borghesia. Riconosca per prima cosa che è impossibile una riconciliazione fra il proletariato e questa classe, che vivendo dello sfruttamento altrui è la naturale nemica dei proletari.

Dopo aver definitivamente voltato le spalle al mondo borghese, venga allora a schierarsi sotto la bandiera dei lavoratori, sulla quale sono inscritte queste parole: «Giustizia, Uguaglianza e Libertà per tutti. Abolizione delle classi attraverso l'uguaglianza economica di tutti. Liquidazione sociale». Allora sarà il benvenuto.

Riguardo ai socialisti borghesi e agli operai divenuti borghesi che venissero a parlarci di conciliazione fra la politica borghese e il socia-

lismo dei lavoratori abbiamo un solo consiglio da dare a questi ultimi: voltargli le spalle.

I socialisti borghesi si sforzano oggi di organizzare, *con l'esca del socialismo*, una formidabile agitazione operaia al fine di conquistare la libertà politica, una libertà di cui, come abbiamo appena visto, approfitterebbe soltanto la borghesia; le masse popolari, giunte a comprendere la propria collocazione sociale, illuminate e guidate dai principi dell'Internazionale, si stanno effettivamente organizzando e cominciano a rappresentare una vera potenza, non nazionale ma internazionale, non per fare gli interessi borghesi ma i loro propri. E poiché anche per poter realizzare quell'ideale borghese di una completa libertà politica sotto istituzioni repubblicane occorre una rivoluzione, e nessuna rivoluzione può vincere senza la forza del popolo, occorre far sì che questa forza, smettendola di tirar fuori le castagne dal fuoco per i signori borghesi, non serva più d'ora in poi che a far trionfare la causa del popolo, la causa di coloro che lavorano contro tutti quelli che sfruttano il lavoro.

L'Associazione internazionale dei lavoratori, fedele al suo principio, non aiuterà mai un'agitazione politica che non abbia per scopo immediato e diretto *la completa emancipazione economica del lavoratore*, e cioè l'abolizione della borghesia in quanto classe economicamente separata dalla massa della popolazione, né alcuna rivoluzione che fin dal primo giorno, dalla prima ora, non inscriva sulla propria bandiera la *liquidazione sociale*.

Ma le rivoluzioni non s'improvvisano.

Non sono fatte in modo arbitrario né dagli individui né dalle più potenti associazioni. Indipendentemente da ogni volontà e da ogni cospirazione esse sono sempre portate dalla forza delle cose.

Si può prevederle, presentirne talvolta l'approssimarsi, ma mai accelerarne l'esplosione.

Convinti di questa verità ci poniamo la seguente domanda: quale politica deve seguire l'Internazionale durante quel periodo più o meno lungo che ci separa da quella dirompente rivoluzione sociale che tutti oggi presentono?

Astraendo, come glielo impongono i suoi statuti, da ogni politica nazionale e locale, l'Internazionale darà all'agitazione proletaria in tutti i paesi un carattere *essenzialmente economico*. Per raggiungere i suoi fini immediati – la diminuzione delle ore di lavoro e l'aumento dei salari – organizzerà scioperi, costituirà casse di resistenza, cercherà di unire i lavoratori in una sola organizzazione.

L'Internazionale promuoverà i propri principi perché, essendo questi principi la più pura espressione degli interessi collettivi dei lavoratori del mondo intero, essi sono l'anima e costituiscono tutta la forza vitale dell'Associazione. E dunque bisogna promuoverli ampiamente, senza riguardi per le suscettibilità borghesi, di modo che ogni lavoratore, uscendo da quel torpore intellettuale e morale in cui ci si sforza di mantenerlo, comprenda la situazione, capisca a fondo ciò che vuole e a quali condizioni può conquistare i suoi diritti umani.

E sarà necessario promuoverli in maniera ancor più energica e sincera in quanto nell'Internazionale stessa c'imbattiamo spesso in influenze che, ostentando disprezzo per quei principi, vorrebbero farli passare per una teoria inutile, sforzandosi di ricondurre i lavoratori al catechismo politico, economico e religioso dei borghesi.

L'Internazionale infine si estenderà e si organizzerà con forza attraverso le frontiere di tutti i paesi, di modo che quando la rivoluzione, prodotta dalla forza delle cose, scoppierà essa sia una forza reale che sappia ciò che deve fare e sia quindi capace di guidare la rivoluzione e di darle una direzione veramente favorevole al popolo; una seria organizzazione internazionale delle associazioni dei lavoratori di tutti i paesi capace di sostituirsi a quel mondo politico degli Stati e della borghesia che se ne va.

Chiudiamo questa fedele illustrazione della politica dell'Internazionale con la riproduzione dell'ultimo paragrafo del preambolo dei nostri statuti generali:

Il movimento che si sta sviluppando fra i lavoratori dei paesi più industrializzati di Europa, nel mentre fa sorgere nuove speranze, dà un serio avvertimento di non più ricadere nei vecchi errori.